المركزيّة الإسلاميّة

صورة الآخر في المخيال الإسلامي خلال القرون الوسطى

د. عبد الله ابراهيم

صدر للدكتور عبدالله إبراهيم

1. المركزية الغربية: إشكالية التكوّن والتمركز حول الذات، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1997
2. الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة: تداخل الأنساق والمفاهيم ورهانات العولمة، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1999
3. السردية العربية، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1992، والمؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2000
4. التلقّي والسياقات الثقافية: تأويل الظاهرة الأدبية، بيروت، دار الكتاب الجديد، 2000
5. المتخيّل السردي: مقاربات في التناص والرؤى والدلالة، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1990
6. معرفة الآخر: مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1990، ط 2، 1996
7. التفكيك: الأصول والمقولات، الدار البيضاء، 1990
8. تحليل النصوص الأدبية، بيروت، دار الكتاب الجديد، 1999




al-maktabeh
www.
.com
مكتبة
المهتدين

الكتاب

المركزية الإسلامية

المؤلف

عبد الله إبراهيم

الطبعة

الأولى، 2001

عدد الصفحات: 208

القياس: 17 × 24

الناشر

المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء ـ المغرب

ص.ب: 4006 (سيدنا)

42 الشارع الملكي (الأحباس)

هاتف: 303339 ـ 307651

فاكس: 305726 ـ 2 212+

Email: markaz@inter.net.ma

بيروت ـ لبنان

ص.ب: 5158 ـ 113 الحمراء

شارع جاندارك ـ بناية المقدسي

هاتف: 750507 ـ 352826

فاكس: 343701 ـ 1 961+

توطئة

التمركز والتمثيل السردي للآخر

أنتجت القرون الوسطى مرويات ثقافية تضمنت تصورات شبه ثابتة للأعراق والثقافات والعقائد، وكانت تلك التصورات تمثّل معياراً يتدخّل في رفع قيمة ما أو خفضها لدى أي مجتمع أو ثقافة. وليس خافياً أن الحكم المسبق على ظاهرة اجتماعية أو ثقافية أو دينية سيؤدي إلى نتيجة تضفي مكانة رفيعة عليها أو تسلبها مكانتها الحقيقية، والصور التخيلية المتشكّلة في أذهان المجتمعات، بفعل الخلافات الدينية، والصراعات السياسية، وتباين المنظومات القيمية، والأنساق الثقافية، أدّت خلال تلك الحقبة الطويلة إلى ترسيخ صور منقوصة لبعضها. وما دامت تلك المرويات توجّه أفكار المؤرّخين والجغرافيين والرحّالة والمفكّرين والفقهاء، وكل مَنْ يصوغ الصور الجماعية الذهنية الخاصة بالآخر، وبخاصة المدونات الوصفية والسردية والعجائبية، فمن المنتظر الحصول على سلسلة متواصلة من الأحكام غير المنصفة بحق الآخر المختلف.

إنّ العودة إلى مرويات الثقافة الإسلامية (نقصد بالمرويات هنا كل تعبير يقوم بوظيفة تمثيلية للمرجعيات الثقافية والعرقية، بغض النظر عن الصيغة)، وبخاصة الجغرافية والتاريخية والدينية والتخيلية، وكتب الرحلات، طوال القرون الوسطى تُبيّن بجلاء أن صورة الآخر مشوّشة، ومركّبة بدرجة كبيرة من التشويه الذي يحيل على أن المخيال الإسلامي المعبّر رمزياً وتمثيلياً عن تصور المسلمين للعالم، قد أنتج صوراً تبخيسية للآخر. فالعالم خارج دار الإسلام ـ كما قامت تلك المرويات بتمثيله ـ غفل، مبهم، بعيد عن الحق، وهو بانتظار عقيدة صحيحة لإنقاذه من ضلاله، ولا تخفى التحيّزات الخاصة بذلك التمثيل، فهي مكشوفة وواضحة، وكانت صورة الآخر

الدونية مثار قبول واحتفاء في كثير من الأحيان لدى المؤرخين والجغرافيين، ولم يجر - في حدود علمنا - نقد معمّق لها، ولا كشف التنميطات الثقافية الجاهزة للآخر.

لم يكن الأمر خاصاً بتلك المرويات في دار الإسلام وحدها؛ فالقرون الوسطى تميزت بأنها تعنى بثبات المعايير وتكرارها، والنظام الفكري الشائع خلالها ينظر إلى الظواهر الطبيعية والبشرية والثقافية نظرة قارّة، فالإحساس بالتغيّر محدود جداً، وثمة ثقة شبه كاملة بضرورة خضوع الظواهر البشرية والثقافية والدينية لتفسيرات مركزية مطلقة، وغير خاضعة للتغيّرات الزمنية، وكان ذلك النظام يستعين بطرائق تحليل تقليدية تفتقر إلى قوة التعليل، الأمر الذي جعل المعرفة الخاصة بتلك الحقبة هشّة، وضعيفة، وتنطوي على تناقضات كثيرة، لم تصمد بوجه النقد؛ لأنها قائمة على التنميط غير المعلّل، أو الذي يفتقر إلى تعليل يأخذ في الاعتبار العناصر الحقيقية للظاهرة في سياقاتها الثقافية والتاريخية، وليس في حالة تجريد تام كما كان التصور القديم يفترض ذلك، ولما كانت تلك المعرفة تقوم على ركائز ناقصة، وغير متكاملة، ومتعالية على شرطها التاريخي، فمن الطبيعي أن تتّصف عموماً بالنقص وعدم الإحاطة بموضوعاتها، والاختزال الواضح في الأسس التي تقوم عليها.

كان هذا التصور التقليدي للآخر إبان تلك الحقبة يقيم معرفة تخيلية ملتبسة مع نفسها، يتم تعميمها وفرضها استناداً إلى السجال، وليس التجربة والمعاينة والاكتشاف المباشر، وقد لا تراعى في كل ذلك الجدوى المستخلصة منها، ولا الهدف المراد تحقيقه، سوى الامتثال للفكرة الراسخة القائلة بالتفاضل، فالأنا مفعمة بقيم سامية، والآخر يفتقر إليها، الأنا فاعل، والآخر منفعل. حينما تصهر معاً كل العناصر المكونة لظاهرة ما، يمكن الحديث عن اقتراب إلى حقيقة الشيء.

تضافرت المرويات من أجل تمثيل الذات والآخر استناداً إلى آلية مزدوجة الفاعلية أخذت شكلين: ففيما يخص الذات أنتج «التمثيل» ذاتاً نقيّة، وحيويّة، ومتعالية، ومتضمّنة الصواب المطلق، والقيم الرفيعة، والحق الدائم؛ فضخّ مجموعة من المعاني الأخلاقية المنتقاة على كل الأفعال الخاصة بها، وفيما يخص الآخر أنتج «التمثيل» «آخر» يشوبه التوتر والالتباس والانفعال أحياناً، والخمول والكسل أحياناً أخرى، وذهب فيما يخص الأقوام في المناطق النائية إلى ما هو أكثر من ذلك، حينما وصفهم بالضلال والحيوانية والتوحش والبوهيمية، وبذلك أقصى كل المعاني الأخلاقية المقبولة عنده، واستبعد أمر تقبّل النسق الثقافي له، فحُمّل الآخر، من

خلال تفسير خاص، بقيم رتّبت بتدرّج لتكون في تعارض مع القيم الإسلامية. وبذلك اصطنع «التمثيل» تمايزاً بين الذات والآخر، أفضى إلى متوالية من التعارضات والتراتبيات التي تسهّل إمكانية أن يقوم الطرف الأول في اختراق الثاني، وتخليصه من خموله وضلاله وبوهيميته ووحشيته، وإدراجه في عالم الحق. وباستثناء حالات محدودة خاصة بالعالم الشرقي، فمن النادر الحديث عن تمثيل محايد، فالمرويات الكبرى لا تنقطع عن مرجعياتها الثقافية، وهي سرود شاملة لا تعرف البراءة في التمثيل، وليست شفافة، إنما تشتبك مع مرجعياتها في نوع من التمثيل الكثيف، وتصوغها صوغاً رمزياً، فترشح من تضاعيفها كل المواقف القيمية والثقافية.

هذه الآلية التي وفرت اعتصاماً بالذات وتحصناً وراء أسوارها المنيعة، وإقصاء للآخر وتشويه حالته الإنسانية، هي من نتائج ثقافة التمركز حول الذات داخل دار الإسلام، والتمركز نمط من التفكير المترفّع الذي ينغلق على الذات، ويحصر نفسه في منهج معين، ينحبس فيه ولا يقارب الأشياء إلا عبر رؤيته ومقولاته. ويوظف كل المعطيات من أجل تأكيد صحة مقولاته. ويحتاج هذا النمط من التفكير إلى نقد متحرر من أية مرجعية ثابتة، سواء كانت عرقية أو دينية أو ثقافية، فالمرجعية التي يمكن اعتبارها الموجّه لعمله هي الممارسة النقدية التحليلية الجريئة التي تتعرّض لفك التداخل بين الظواهر التي تلازمت فأوجدت هذا التفكير الذي يقوم على الرغبة والحاجة، وليس على جمع المعطيات الكلية التي توفر له درجة من الموضوعية والحياد والصدق.

لقد كان هذا النموذج الفكري مهيمناً في القرون الوسطى، وتغلغل في تضاعيف التصورات العامة، وتحكّم في توجيه الأفكار وصوغها، وركد مطموراً، ولكن بفاعلية كبيرة، تحت أكداس الخطابات والتصورات والتخيّلات، فحجب ولمدة طويلة، كل إمكانية للبحث في أمر تعديلها. وهو أمر يوجب إعادة النظر مجدداً في كثير مما اعتبر من المسلّمات الثقافية في ذلك العصر، من أجل كشف فداحة الأوهام، وخطورة المصادرات، ثم القيام، وبكيفية جديدة، بطرح القضية الملتبسة دائماً، قضية «الأنا» و«الآخر». ليس بوصفها قضية تاريخية انقضى عصرها، إنما باعتبارها ممارسة فكرية نقدية متجدّدة، تقوم بتحرير الذات من أوهام التمركز والتفوّق والأفضلية، عبر نقدها من أصولها، وفكّ الالتباس الناشئ من علاقة غير صحيحة مع الآخر، تشكّلت في ظروف أخرى، وفي ظل موجهات لم تعد قائمة بصورتها الموروثة. تمارس الأصول

ضغطاً شديداً في تحديد مجال الأفكار، ونمط المواقف، ونوع التصورات.

تمثل تلك المرويات ذاكرة يصار إلى استعادتها طبقاً لحاجات متصلة بالوعي الجماعي في ظروف معينة من أجل أهداف مشتركة، والبحث في الصور المتشكّلة في المخيال الإسلامي للآخر ليست موضوعاً أغلق عليه كتاب الماضي، إنما هي قضية تتصاعد بفعل الظروف المعاصرة، ويتم استخدامها نفسياً لإعادة التوازن، فالماضي يدفع به ليكون جزءاً من صراعات الحاضر، وهذا الاستخدام لمعطيات الماضي، يجعله مباحاً، وقابلاً للاختلاق في كل موضوع يستعصي على الحل، وهو، فيما نرى، يحجب النظر عن القضايا الحساسة، ويتسبب في عماء دائم، يحول دون التفكير الموضوعي بالواقع.

وينبغي أن نؤكد على أن كل مركزية تقوم على فكرة الاختلاق السردي الخاص لماض مرغوب يشبع تطلعات آنية، ويوافق رغبات قائمة، فهذه سُنن المركزيات، وبمواجهة الحاجة إلى توازن ما تُصطنع ذاكرة توافق تلك التطلّعات، أو يتم تعويم صور من الماضي، لغايات خاصة. وقد ذهب «إدوارد سعيد» إلى مضمون هذه الفكرة، حينما أكد أن «ثمة منهجاً لاستخدام الذاكرة بشكل انتقائي من خلال التلاعب بقطع معينة من الماضي، وذلك بطمس بعضها وإبراز بعضها الآخر بأسلوب يؤدي وظيفة من نوع ما. ومن هنا ليست الذاكرة بالضرورة أصيلة، بل هي على الأصح، ذاكرة نافعة... وذلك يعود إلى أن الاهتمام بالذاكرة من أجل ماض مرغوب فيه يمكن استعادته هي ظاهرة محمّلة مشحونة، وقد برزت إلى الوجود حديثاً نتيجة التغيّرات المربكة في مجتمعات كبيرة تفوق التصور، مجتمعات بشرية ضخمة، واسعة الانتشار، وقوميات متنافسة، ولعل الأمر الأكثر أهمية، فيما يخص ظهور الذاكرة التي يمكن الانتفاع بها لأداء وظائف تحتاجها الأمم والمجتمعات، في واقعها المعاصر، هو تناقص فعالية الأواصر الدينية والعائلية والروابط السلالية، ويتطلع الناس الآن إلى هذه الذاكرة المتجدّدة، سيما في شكلها الجمعي، ليمنحوا أنفسهم هوية متماسكة، وسرد قومي، ومكان في العالم».

إنّ الأمثلة في عالمنا المعاصر أكثر من أن تحصى في مجال اختلاق ذاكرات تاريخية وعرقية ودينية، والبحث المسكون بأوهام كبرى للانتساب إلى ماض عريق كمعادل موضوعي لوهن قائم، أو لانتزاع شرعية في عالم محتدم بصراع الهويات والتطلعات والآمال، ومشبع في الوقت نفسه بحالات انكسار للقيم التقليدية

الموروثة، وانهيار لنسق العلاقات القديمة، وهذا التوتر يضخّ رغبات دائمة تريد استخدام الماضي استخداماً أيديولوجياً بما يضفي على الأنا سموّا ورفعة، والآخر خفضاً ودونية. وإعادة قراءة المرويات في ضوء هذه الحاجات، يسهم في هذا الضرب من الصراعات، فالأمم تتساجل فيما بينها ـ أيضاً ـ عبر الصور الاكراهية التي تشكلها بواسطة السرود لغيرها. وقوامها إن هو إلا نسيج متشابك من التصورات والمرويات الخاصة بها عن نفسها، وعن الأمم الأخرى. وغالبا ما تحمل تلك التصورات عبر التاريخ مدونات وصفية أو تخيلية، تتوارى فيها الصور الكلية للمشاعر والتطلعات والتجارب، والقيم الدينية والنفسية والأخلاقية. واستنطاق تلك المتون إنما هو استنطاق لذاكرة. ونقدها إنما هو محاولة لوقف استخدامها كأيديولوجيا حيّة في نزاعات معاصرة، ولم يكن تشويه الآخر، قد أثمر عن فائدة حقيقية، ولن يكون ممكناً وقف ذلك إلا استناداً إلى رؤية نقدية تكشف ذلك النسغ المتصاعد في الفكر والسلوك المعاصرين.

كشف صورة الآخر في أعين المسلمين، خلال القرون الوسطى(هنالك اختلاف حول الدلالة الزمنية لهذا المفهوم بين المؤرخين بحسب الأمم والثقافات، كما هو معروف) لا يراد منه سوى تفريغ الأوهام المستبدة بنا، والتأكيد على ضرورة النظر إلى الماضي، وصورته في أذهاننا، نظرة تستبعد أية إمكانية لإغفال التدرج التاريخي الطبيعي للأمم، وهو يسهم، كما نرى، في وضع مسافة نقدية تمكن من كشف انخراط فهمنا التقليدي في عمل خطير، وهو يريد ألا نظل أسرى التطابق مع صور بعينها من الماضي، إنما التفكير في نوع من الاختلاف، وهذا الاختلاف يقتضي النظر للذات والآخر بعيداً عن التحيّزات الأيديولوجية الجاهزة.

يعرض هذا الكتاب الرواية الإسلامية للذات والآخر، مؤكداً على فكرة أساسية، وهي أن المركزيات تصاغ استناداً إلى نوع من التمثيل الذي تقدمه المرويات الثقافية (= الدينية والأدبية والتاريخية والجغرافية والفلسفية والأنثروبولوجية) للذات المعتصمة بوهم النقاء الكامل، والآخر المدنّس بالدونية الدائمة، فالتمركز هو نوع من التعلق بتصوّر مزدوج عن الذات والآخر، تصوّر يقوم على التمايز والتراتب والتعالي يتشكّل عبر الزمن بناء على ترداف متواصل ومتماثل لمرويات تلوح فيها بوضوح صورة انتقيت بدقة لمواجهة ضغوط كثيرة. وكنا من قبل في كتاب «المركزية الغربية» قد عرضنا بالتفصيل الرواية الغربية التي تشكلت في القرون الأربعة الأخيرة للتاريخ

الغربي، تلك الرواية التي أنتجت غرباً متمركزاً يوافق الرؤية الرغبوية للذات والعالم خارج مجال الغرب. واستنطقنا فيه المرويات الثقافية الغربية (الفلسفية والتاريخية والجغرافية). وفي الحالتين، هنا وهناك، تتكشف لنا الطريقة البارعة للسرود التي تنتظم حول حبكة دينية أو ثقافية أو عرقية مخصوصة، فتخضع كل عناصر السرد لخدمة تلك الحبكة التي تظل يقظة في إثراء تمجيدي للذات، وإثراء تبخيسي للآخر. وهذا يسوغ لنا أهمية الانطلاق من واقع العالم اليوم من أجل كشف الأسباب التي تتبلور فيها أفكار التمركز، كما هو الأمر بالنسبة للمركزية الغربية، أو الأسباب التي يعاد في ضوئها أمر توظيف المركزية الإسلامية في الرهانات والسجالات القائمة في عصرنا.

إن النظر إلى المركزيات الكبرى في التاريخ الإنساني من زاوية كونها نتاج مرويات ثقافية متنافسة يوسع المجال أمام الدراسات المخيالية التي استبعدت بتأثير من فكرة الحداثة الغربية، الحداثة التي لا تعدو أن تكون رواية من نوع خاص للتاريخ أنتجها المخيال الغربي المتخفّي تحت غطاء العقلانية في ظل ظروف خاصة، وهذه النظرة إلى المركزيات تسعى لإعادة الاعتبار إلى المرويات الثقافية التي تتوارى أحياناً وراء الستار السميك للمفاهيم والمناهج فتأخذ شكل تحليلات موضوعية، وتتجرد غالباً عن ذلك فتكون مرويات سردية، فيما هي تخفي دائماً درجات من التمثيل السردي الذي يتدخل في صوغ العلاقات الإنسانية، والمفاهيم الفكرية، والتصورات الخاصة بالأنا والآخر.

الفصل الأول

العلاقة مع الآخر: تفاعلات معاصرة

1. عوالم ثقافية متنازعة

الحديث عن الصورة التي ارتسمت للعالم في المخيال الإسلامي خلال القرون الوسطى يوجب، بداية، البحث في مركزية دار الإسلام خلال تلك الحقبة المشبعة بالسجالات الدينية؛ فالمركزية الإسلامية، ومفهوم «دار الإسلام» سيقومان بتشكيل ملامح خاصة، ومتوقّعة، لصورة الآخر، تلك الصورة التي ستلوح في أفق انتظارنا طبقاً للحدود التي تسمح بها مفاهيم التمركز. ومن المهم أن نتحرّر من ضغط المفاهيم، ودلالاتها الموروثة والمملوءة بثقافة عصرها، وذلك لن يتم إلا بتداولها في حقل المعرفة النقدية الهادفة إلى امتصاص شحن الغلواء الكامنة فيها، فالموجّهات الفكرية لمصطلح «دار الإسلام» تتدخّل في ترتيب رؤيتنا لمن هم خارج تلك الدار، لأنها مجال ثقافي مشبع بمنظومة عقائدية متجانسة، تختلف عن المنظومة الخاصة بالآخر، إنها تدفع بنا إلى موقف منه أكثر مما تسهل لنا استخلاص صورة حقيقية له، فالمخيال مكوّن ثقافي يتشكّل عبر التجارب التاريخية والعلاقات المتنوعة، ويصدر أحكامه عن الآخر ضمن شبكة محكمة ومتلازمة من تلك التصورات الخاصة به.

يلاحظ أن مصطلح «العالم الإسلامي» قد بدأ يحل محل «دار الإسلام» وهذا يتسبب في نشأة وضع آخر، وهو التفكير في البحث عن المصطلح الذي يمكن إطلاقه على «العوالم الأخرى»، فما دام قد غُطي هذا العالم بغطاء ديني، فما الذي يمنع من خلع أغطية مماثلة على العوالم الأخرى التي تشترك بالعقائد والثقافات واللغات؟ إلى ذلك فالمصطلح الجديد إنما هو تشكيل رمزي له القيمة الثقافية ذاتها التي كانت اللب

المكوّن للمصطلح القديم، فشأن هذا شأن ذاك، لايمكن أن يُعبّأ بغير الأبعاد الثقافية. وما دام التفكير في (الأنا) يتمّ في ضوء سلّم محكم من القيم الدينية، فمن الطبيعي أن يظهر (الآخر) المختلف.

ولكن هل يمكن أن نكون أكثر دقة لو استخدمنا مصطلح «العالم الإسلامي»؟ الواقع ينبغي التحسّب أيضاً عند استخدام هذا المصطلح؛ فهذا الوصف يشوبه نوع من عدم الدقّة من جهة، والتعميم من جهة أخرى. فهو لا يأخذ في الاعتبار ما تمور به هذه المناطق الشاسعة التي استوطنها المسلمون كأغلبية، أو شكّلوا في بعضها أقليات ضخمة، لها خصوصيات عرقية، ولغوية، وتاريخية.

كان القدماء قد استخدموا مصطلح «دار الإسلام» كنقيض لـ«دار الحرب». أما «العالم الإسلامي» فاستعماله في الوقت الحاضر يوجب بحثاً عن نقيض، وهو أمر أصبح محاطاً بالحذر في عالم تداخلت مصالحه وعلاقاته وأفكاره وشعوبه، وتخلّص جزء كبير منه من سجالات القرون الوسطى التي يقوم نموذجها الفكري على الثنائيات الضدية، وإن كانت بعض أمشاج الماضي ما زالت حاضرة في صلب التفكير المعاصر، إذ لم تندثر تماماً الحساسيات العقائدية والثقافية بين الشرق والغرب أو الشمال والجنوب على سبيل المثال، ولا بين المجالات المؤممّة من هذه العقيدة أو تلك، أو هذه الثقافة أو تلك.

وفي الوقت الذي سيتناوب فيه استخدام المصطلحين، في هذا الكتاب، فمن المفيد القول إن «دار الإسلام» أو «العالم الإسلامي» كانا إطاراً جامعاً لعدد من الشعوب والأعراق، والثقافات، فقد ظهرت للإسلام ملامح متعدّدة في مختلف الأزمنة والأمكنة بتأثير من العوامل المحلية الجغرافية والاجتماعية والسياسية فيه، وبقوة استجاب لها الإسلام[1].

ولم يكن المسار التاريخي للإسلام خاضعاً بصورة كاملة لفهم مجموعة عرقية، أو حقبة تاريخية، أو منطقة جغرافية. كان، ولايزال متصفاً بتنوّع مميّز بحسب الأعراق والأقاليم، والثقافات. وهذا الوصف لن يُنقصه في شيء، إنما يضفي عليه حيوية لأنه يستجيب للبنية الاجتماعية الخاصة بالمؤمنين به كنسق ثقافي وعقائدي، ويتفاعل معها، بما يظهر إسلاماً متنوعاً.

---

(1) هاملتون جب، دراسات في حضارة الإسلام، ترجمة إحسان عباس وآخرون، بيروت، دار العلم للملايين، 1977، ص3.

لقد بُذل جهد كبير للحفاظ على وحدة دار الإسلام خلال القرون الوسطى بوجه التحدّيات الخارجية والداخلية في محاولة لبلوغ أكبر درجة ممكنة من الوحدة الدينية والثقافية، لكنّ ذلك لم يتحقّق الاّ بعد التفكّك السياسي الذي لحق بتلك الدار، وخلال ذلك وقع تفاعل واسع المدى بين شعوب تنتمي إلى أرومات وثقافات وتقاليد مختلفة، وبرزت الثقافة الإسلامية في القرون الوسطى إلى الوجود من خلال عملية التفاعل هذه، بل كادت تكون في الحقيقة نتيجة لها[2].

ليس من الحكمة الآن النظر إلى واقع دار الإسلام كما كان ينظر إليها حينما كانت قائمة بالفعل؛ ولكن من المهم التأكيد على خاصية الوحدة المتنوعة بشرياً وثقافياً لها، وتجنب تكريس المصطلح للتعبير عن دلالة رغبوية كامنة في الوعي الإسلامي المعاصر الذي يواجه تحدّيات حقيقية، فينظر إلى الماضي نظرة شفافة تستبعد الخصوصيات التي أضفت على الإسلام الثقافي أبعاداً خصبة في كل مكان وصل إليه. من الصحيح أن الإسلام كان عقيدة دينية، لكنّ مفهوم دار الإسلام كان يتأكّد وجوده من كونه عالماً واسعاً يشترك في تصورات ثقافية وأخلاقية متقاربة أكثر مما يمتثل لوحدة سياسية ودينية مطلقة. وكان هذا معروفاً عند القدماء، وجرى التعامل معه كحقيقة واقعة.

نريد من كل هذا التأكيد على أن العالم كمجال ثقافي سيبقى مضماراً للمنازعة والمدافعة، وقد تأخذ المنازعة أشكالا، وتنتظم في أهداف، لكنها تستعين بالمكون الثقافي ـ العقائدي كمنشّط في صراعها مع الآخر. ما زلنا بعيدين عن تصور حقيقي يمارس وظيفة فاعلة في دمج التكوينات الثقافية داخل أطر تفاعلية، تستبدل بالمساجلات الحوار. وما دام الأمر قائماً فليس ثمة إمكانية حقيقية للتخلّص الآن نهائياً من التسميات التي تحمل معها مستنداتها الثقافية والدينية، كـ «دار الإسلام» أو «العالم الإسلامي «أو» الغرب» وحتى «دار الحرب» و«دار الكفر» فالمفاهيم والتسميات تعبّر عن حقيقة ظاهرة أو مضمرة، ولكن من المفيد التنبيه إلى ضرورة تفريغ دلالاتها القديمة. المفاهيم التي توجّه الأفكار لها سُنن تطور خاصة بها. ولا يراد استخدامنا لبعضها موافقة لدلالاتها، إنما نهدف إلى تعديل الدلالات الموروثة فيها.

---

(2) م.ن.ص5 ـ 6 وللتفصيل يمكن مراجعة: أندريه ميكيل، الإسلام وحضارته، ترجمة زينب عبد العزيز، بيروت، المكتبة العصرية، 1981، ص10 ـ 15.

يشير مصطلح «العالم الإسلامي» الآن إلى ذلك المجال الشعوري الذي تتراسل فيه منظومة من القيم الروحية والأخلاقية والعقائدية التي انبثقت عن القرآن، وعزّزت بفهم المسلمين لطبيعة الرسالة التي يتضمنها، وهو تراسل يتجاوز الانتماءات العرقية والثقافية والجغرافية، ولكنه لا يهملها ولا يتقاطع معها، ذلك أن الإسلام لم يضع أية شروط محددة للتوفيق بين العرق والعقيدة، فهما انتماءان لا تعارض بينهما في المنظومات الدينية، يتوازيان ويلتقيان ويتماسان دون أن يلغي أي منهما الآخر، وهذا الأمر بذاته هو الذي يظهر إلى الوجود إسلاماً متعدد الأبعاد، يتم تلقيه وإنتاجه والتفكير به طبقاً للخصوصيات الثقافية والاجتماعية، لكن الإسلام كمنظومة قيم روحية وعقائدية عامة ينتظم في نسق واحد شامل، فهو يضم هذه التصورات، ويهضم الاختلافات والخصائص الثانوية، وذلك أمر شائع يفرضه واقع حال المسلمين المتصلين بأعراقهم الكثيرة، والمنتمين إلى هويات ثقافية متعددة، داخل إطار الثقافة الإسلامية العامة. وهذه الحقيقة دفعت محمد أركون لأن يحتج على برنارد لويس الذي يستخدم في كتبه مصطلح «العالم الإسلامي». ومؤدى اعتراض أركون يتمثل في أن هذا المصطلح إنما هو مفهوم شمولي وضبابي يغطي تحته عدداً كبيراً من المجتمعات والمجموعات البشرية المختلفة. وهذه الفئات والمجتمعات شديدة التنوع والابتعاد عن بعضها في الزمان والمكان. إنها من التباعد والاختلاف بحيث أن مفهوم «العالم الإسلامي» يفقد كل فعالية حقيقية، وبالتالي يصعب استخدامه دون أخذ احتياطات كثيرة[3].

لايمكن استخدام المصطلحات جزافاً، فالتحرّز تفرضه الدقّة، وعليه فلا بد من العودة إلى الحاضنة الثقافية والسياسية التي تشكلّت فيها مثل هذه المفاهيم، لكي نتمكن من فهم الدور الذي لعبته في تركيب صورة الآخر.

2. خيارات صعبة، وتوترات محيّرة

يصعب تخليص صورة الآخر من الآثار المباشرة التي تتركها عليها الثقافة المتمركزة على نفسها، وقد كانت المركزية الإسلامية، ممثلة بدار الإسلام، ونظامها القيمي المعياري، هي الموجّه الأكثر فاعلية في صوغ ملامح تلك الصورة، وهي في

(3) محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ترجمة هاشم صالح، لندن، دار الساقي، 1995، ص89.

عمومها صور رغبوية تتأذّى مكوناتها عن رغبة في تفخيم الأنا الثقافية، الأمر الذي يقود إلى خفض قيمة الآخر، كما سنفصل القول في ذلك خلال الفصل الثاني.

كان هذا التصور كامناً في صلب الحضارات القديمة والوسيطة، ولم تتمكّن الحضارات الحديثة من التخلّص منه بصورة تامة، إذ ما زال فاعلا في توجيه المواقف والأحكام، وتحديد طبيعة المنظورات التي تنظر بها المجتمعات إلى غيرها؛ ذلك أن العصر الحديث لم يفلح في التخلّص من مؤثرات الماضي، كما ينبغي، وهو في كثير من الحالات يعيد بعث الصور والأحكام القديمة التي كوّنتها ظروف تاريخية مختلفة، فيبني عليها مواقف يرغب فيها، ويحتاج إليها في نزاعاته ذات الأوجه المتعددة، وعلى نحو خاص نزاعات الهويات الثقافية.

ولئن ذوبت نزعات الحداثة والعولمة بعض التخوم الرمزية الفاصلة بين التجمعات القومية والعقائدية، وفكّت الانحباس التقليدي المتوارث فيها، فإنها بذرت خلافاً جديداً تمثله مفاهيم التمركز والتفوق والتفكير بسيطرة نموذج ثقافي على حساب آخر، وهو أمر نشّط مرة أخرى المفاهيم التناقضية ـ السجالية التي تخمّرت في طيّات القرون الوسطى، وصارت تُبعث اليوم بصورة إشكاليات الهوية والخصوصية والأصالة. وينبغي التأكيد على أمر يكاد يصبح قانوناً ثقافياً، وهو أن البطانة الشعورية ـ العقائدية، وهي تشكيل متنوّع من تجارب الماضي والتاريخ والتخيّل والاعتقاد واللغة والتفكير والانتماءات والتطلعات، تؤلّف جوهر الرأسمال الرمزي للتجمّعات المتشاركة بها، أقول إن تلك البطانة المركّبة تعمل على جذب التجمعات البشرية الخاصة بها إلى بعضها، وتدفع بها إلى قضايا حساسة وشائكة لها صلة بوجودها، وقيمها، وآمالها، وقد تتراجع فاعليتها التأثيرية في حقبة بسبب ضمور فاعلية عناصرها، لكنها قابلة للإنبعاث مجدداً في حالة التحدّيات والتطلّعات الحضارية الكبرى. ولا يُستبعد أن تُغذّى بمفاهيم جديدة تدرج فيها من أجل موافقة العصر الذي تتجدّد فيه. وهذا هو الذي يبعث التفكير ثانية في الماضي الذي يصبح حضوره ملحّاً حينما تشرف المجتمعات على حالات تغيير جذرية في قيمها وأخلاقياتها وتصوراتها عن نفسها وعن غيرها. ينبثق تفكير ملح بالماضي حينما يكون الحاضر مشوّشاً، وعلى عتبة تحولات كبيرة إما بسبب مخاضات تغيير داخلي أو بفعل مؤثرات خارجية.

تغيش المجتمعات الإسلامية حالياً ازدواجاً خطيراً تختلط فيه قيم روحية «رفيعة»

وقيم مادية «منحطّة»، ولم تفلح أبداً في فك الاشتباك بين الاثنتين على أسس عقلية واضحة. فالقيم الأولى حبيسة النصوص المقدّسة وحواشيها، وقد آلت إلى نموذج أخلاقي متعال يمارس نفوذاً يوجّه الحاضر انطلاقاً من الماضي، أما القيم الثانية فقد غزت الحياة بشتى جوانبها، باعتبارها إفرازات مباشرة لنمط العلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في العصر الحديث، وبالتحديد بفعل المؤثر الغربي. وهكذا فقد اصطدمت وتداخلت جملة من القيم المختلفة في مرجعياتها ووظائفها، فلم تعد تلك المجتمعات قادرة لا على الدخول إلى قلب الحداثة ولا الانفصال عن الماضي.

هناك زمنان يحملان قيماً ثقافية مختلفة يتواجهان في وسط هذا العالم الكثيف بشرياً: العالم الإسلامي(= بوصفه منظومة ثقافية) الذي لم تستطع شعوبه أن تنجز فهماً تاريخياً متدرّجاً ومطوّراً للقيم النصيّة الدينيّة، بما يمكّنها من إدراج تلك القيم في صلب السلوك الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، ولم تستطع في الوقت نفسه هضم كشوفات العصر الحديث في كل ما يتصل بالحياة والمشاركة فيها. وبعبارة أخرى فإنها لم تتمكّن من إعادة إنتاج ماضيها بما يوافق حاضرها، ولم تتمكّن أيضاً من أن تتكيّف مع الحضارة الحديثة المنبثقة أساساً من الغرب، وعلى هذا فقد انشطرت بين قيم متعالية وقيم غربية، وحينما دفعها سؤال الحداثة إلى خانق ضيق، طرحت قضية الهوية، كقضية إشكالية متداخلة الأوجه.

فالقائلون بالهوية التقليدية المميزة قدّموا قراءة هشّة للإسلام تقوم على فهم مدرسي ضيّق له يعنى بالطقوس والأزياء والتمايز بين الجنسين والحلال والحرام والطهارة والتكفير والتحريم، والتأثيم الدائم للنفس، وحجب فعالية العقل المجتهد، والذعر من التحديث في كل شيء، وإخضاع الكون والبشر لجملة من الأحكام، التي يسهل التلاعب بها طبقاً لحاجات ومصالح معينة، وإنتاج أيديولوجيا استعلائية متعصّبة لا تأخذ في الاعتبار اللحظة التاريخية للشعوب الإسلامية، ولا العالم المعاصر، ولا تلتفت إلى قضايا الخصوصيات الثقافية والدينية والعرقية للأقليات، وسعوا إلى بعث نموذج أنتجته تصورات متأخّرة عن الحقبة الأولى من تاريخ الإسلام، نموذج يقوم على رؤية تقديسية للأنا وإقصاء للآخر، يحبس الإسلام في قفص ذهبي، دون أن يسمح له بالتحرّر من سطوة الماضي، وينخرط في التفاعل الحقيقي مع الحاضر. وحجبوا عن الإسلام القيم الكبرى التي اتصف بها كنسق ثقافي يقر بالتنوع والاجتهاد، ويحثّ على التغيير والتجديد. وهنا سوف يصطدم هؤلاء بحقيقة لا يمكن تذويبها،

وهي: أنه ليس من الصعب فقط استدعاء نموذج أنتجته سجالات القرون الوسطى وفروضها وتعميمه على الحاضر، إنما من المستحيل تطبيق فهم مختزل وهامشي للإسلام، أنتجته العصور المتأخّرة، فَهْمٌ يقوم على التمايز المذهبي، والتعارض الطائفي، والانغلاق على الذات، وتبجيل السلطة، وتسويغ طاعتها، والتكفير، ونبذ الاجتهاد، وتجهيل الناس بحقيقة أحوالهم الاجتماعية، كل هذا ضمن نمط من الحياة والتفاعل والمصالح والعلاقات الاجتماعية التي تكاد تختلف كلياً عما كان شائعاً إبّان تلك الحقبة التي يفترض أن النموذج المطلوب قد ظهر فيها.

ليست هذه وحدها هي العقبة الكأداء، إنما ترافقها عقبة أخرى لا تقل أهمية، وهي أنه لا يمكن تبنّي نموذج لمجرّد الرغبة فيه، فذلك أدخل بباب المحالات، فلا بد من كفاءة وتنوع يفيان بالحاجات المتكاثرة للناس، وفي جميع الأحوال لا يمكن تطبيق أي نموذج مستعار من الماضي لاستيعاب الحاضر، فالأحرى اشتقاق نموذج حي ومرن وواسع ومتنوع وكفء من الحاضر نفسه، يأخذ في الاعتبار كل أوجه الحاضر، ويتجدّد بتجدّده، ولا ينغلق على نفسه، ولا يدّعي اليقين، ولا يزعم أنه يوصل إلى الحقيقة المطلقة، ويتفاعل دائماً مع المستجدّات الداخلية، ويتناغم مع حركة التاريخ بشكل عام. ويكون جريئاً في الحوار مع نفسه وغيره، ويتجنّب الانحباس داخل قمقم مغلق، ويترك للآراء والاجتهادات والرؤى أن تتفاعل فيما بينها، ولا يتكئ على السجالات اللاهوتية والمنطقية، إنما يقدّم نفسه كنموذج مفتوح يُثرى بالاقتراحات والممارسات، ويفكّ نفسه من الأقواس التي تقيّده، فلا يدّعي أنه يقدّم الخلاص، ولا يعد بالنّجاة الكاملة.

أما القائلون باحتذاء الغرب، واستعارة حداثته، والاندماج بعالم يمور بالكشوفات العلمية والفكرية والاقتصادية، باعتبار أن الغرب استكمل حلقة التحديث الأساسية، وأنجز التطوّر في معظم مجالات الحياة العملية، وضَمن للإنسان حقوقه كفرد وكمواطن وكفاعل اجتماعي، ورسّخ سنناً قانونية وحقوقية واجتماعية تحول دون إلحاق ضرر مقصود وعام بالمجتمع والفرد على حدّ سواء، فإنهم يتخطّون حقيقة لا تخفى، وهي: أن النموذج الغربي تولّد من نسق ثقافي خاص، وأنه نتيجة لتمخّض شهده الغرب منذ القرن السادس عشر الميلادي، وأنه اشتُقّ من حالة الغرب الخاصة، وتكمن كفاءته في أنه حصيلة ذلك الواقع، لأنه متّصل به اتصال الجنين بالرحم. وقد تطور استجابة لواقع الغرب الذي تجري محاولات من أجل تعميمه ليشمل العالم،

بكل الصيغ الممكنة، ولكنّ ركائزه الأساسية مبنية وفق الخصوصيات الثقافية والسياسية والاجتماعية والتاريخية الغربية. وتكمن الصعوبة في تقليده ومحاكاته، ناهيك عن نقله وتبنّيه. وبافتراض إمكانية ذلك، فإنه سيكون في نوع من التعارض مع جملة القيم الموروثة التي أشرنا إليها. والحقيقة فإنّ التوتّرات القائمة في العالم الإسلامي حالياً، يتّصل كثير منها بالصدامات الظاهرة والضمنية بين النموذجين اللذين ذكرناهما.

في النهاية لا يمكن تجريد نموذج من خصائصه الذاتية وفرضه على حالة مختلفة سواء أكان نموذجاً دينيّاً مستدعى من الماضي أم نموذجاً غربياً مستعاراً من الآخر. الواقع يفرض نموذجه الخاص الذي لا يُشترط فيه التقاطع مع النماذج الأخرى، إنما التفاعل معها. ولكن تُشترط خصوصيته واختلافه.

3. الثقافة والمعايير التفاضلية

في سياق تحليل صور الآخر في أعين المسلمين، لايمكن تجاوز المحددات الثقافية التي تلعب أدوارا حاسمة في تثبيت المعايير التفاضلية بين الشعوب، وكثيراً ما صاغت أو أعادت صوغ جملة من المعطيات الخاصة بمجتمع ما لتجعله يتصوّر بأنه أفضل من غيره، وهي قادرة بفضل موقعها الرفيع على أن تجيز وتهيمن وتحلّل وتحرّم، وأن تخفض منزلة شيء ما أو ترفع من مقامه؛ الأمر الذي يعني قدرتها على أن تكون الوسيلة الأساسية لتثبيت التّمايز في المجال الذي تعبّر عنه، وقد كان هذا شائعاً في الثقافة الإسلامية في القرون الوسطى، ويمكن اعتبار المكوّن الثقافي أحد أهم المكونات المؤثرة في قضية التراتب والتفاضل بين دار الإسلام ودار الحرب، وقد ظلت الثقافة بوصفها منظومة للتصورات الذهنية حاضرة في كل الصراعات عبر التاريخ؛ ومن ذلك فقد استخدمت الثقافة في الفكر الغربي الحديث كوسيلة لتثبيت ضروب من التمايزات بين ما هو غربي وما هو غير ذلك، وبدأت تبنى على ذلك سلسلة من التراتبات الثنائية بين ما للغرب وما لسواه. فأهل الطرف الأول من الثنائية، أهل الغرب، هم الأصل، وهم أصحاب المكانة الرفيعة، أما أهل الطرف الثاني، خارج مجال العالم الغربي، فهم الشواذ التابعون، وأهل المكانة الدنيا. وما كان لأحد أن يفلت من التأثر بهذا التمايز طوال العصر الحديث في كثير من البلاد التي وقعت تحت السيطرة الغربية. فقد كان ينظر إلى الثقافة الغربية على أنها المعيار المناسب

للتفريق بين ما للغرب وما لغيره، وبين مَنْ هم من الجنس الأعلى ومَنْ هم من الجنس الأدنى، ولم يبق ذلك أسير الأفكار المجرّدة إنما شمل علوم اللغة والتاريخ والأعراق والفلسفة والأنثربولوجيا، وحتى علم الأحياء، وكلها وظِّفت في إبراز هذا التمايز[4].

إن الثقافة وسيلة خطيرة وفعّالة لأنها الأكثر من غيرها قدرة على تثبيت التصورات والقيم والرؤى، وترسيخ المرجعيّات الفكرية التي تصدر عنها المواقف، إلى ذلك قدرتها على اختراق الحواجز واجتياز الموانع. وبتوظيف وسائل الاتصال الحديثة أصبح من الصعب الحديث عن ثقافات غير قابلة للاختراق، فالثقافة المعاصرة بوجوهها الإعلامية والإعلانية والفكرية والعلمية أصبحت عابرة للقارات، فالتمايز على أسس ثقافية، يضع الثقافات التقليدية أمام احتمالين: إما ذوبان الهويات الثقافية الأصلية إذا لم تتشبّع بالخصائص الشعورية والذهنية والتاريخية المتصلة بسياقاتها الثقافية، وتكون ـ في الوقت نفسه ـ قادرة على تجديد نفسها، أو الانكفاء على الذات بسبب هيمنة الثقافات الأجنبية، وعلى وجه التحديد الغربية.

وفي هاتين الحالتين تتعرّض الثقافات لخطر الانقراض أو الاحتماء بمفاهيم الماضي والانحباس في أسوار الحقائق الكبرى، والدوائر المغلقة، وإنتاج صور متخيّلة عن عصور الشفافية الأولى كمعادل موضوعي لحالة الخوف من الثقافات الأخرى. وهكذا تواجه الثقافات الأصلية تحدّيين في آن واحد: الذوبان أو الجمود. وهو أمر يعطّل من قدرة تلك الثقافات على الوفاء بوعودها كأنظمة رمزية تحتضن شؤون التفكير والتعبير. ومن الواضح أن الثقافة الإسلامية، كمنظومة رمزية ـ معنوية تقف أمام هذا التحدّي، وهي مشغولة، وبحيرة لا تخفى، بالحلول الممكنة لهذين الخيارين، دون أن يتضح المسار النهائي الذي ينبغي عليها أن تسلكه. ومن هنا بدأت تستعيد صور الماضي كمكافئ تخيّلي للأزمنة المعاصرة، الصور التي تضخّ فيها وهم القوة والأصالة، أقول وهم، وأقصد به تحديداً توظيف رمزي لثقافة الماضي في غير حقلها ومجالها، الأمر الذي يوهم بالتكافؤ والتناظر مع الآخر، بل التفوق عليه عبر التاريخ. الثقافة الإسلامية أمام إشكالية تبدو صعبة الحل، فكلما حُلّت عقدة من عقدها، ظهرت أخرى أكثر تعقيداً.

---

(4) إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، ترجمة عبد الكريم محفوض، مجلة الآداب الأجنبية، دمشق، ع101 ـ 102، 2000، ص13 وما بعدها.

هذه القضية كانت مثار اهتمام في الفكر الحديث، وقد ذهبت كثير من الآراء إلى أن الثقافات في العالم المعاصر قد تقاربت فيما بينها إلى حد كبير، وتخطت حبستها القديمة الموروثة، وأن القيم الرمزية للثقافات لايمكن أن تضمحل، ففضلا عن البعد الرمزي المميّز للثقافة التقليدية، فثمة في الوقت نفسه بعد رمزي عالمي لكل ثقافة، وهذا الأمر هو الذي جعل الثقافات الإنسانية تتضمن كثيراً من أوجه التماثل، وفي ظل سيادة ثقافة عالمية، فإن الاهتمام ينشط أيضاً بالثقافات المحلية.

إن الثقافات تتمازج، وتنشأ هويات ثقافية جديدة، وتتشكّل مجتمعات حقيقية أو متخيلة، ثم تنحلّ. ومع ذلك فإن الثقافات الأصلية ما زالت هي التي تحدّد معالم الثقافات الجديدة، ما انفكت تلك الثقافات تستأثر بالأهمية، ولم نصل بعد إلى الثقافة العالمية، واختفاء جانب من الثقافات المحلية لا يعني تلاشيها كما يذهب كثيرون إلى ذلك، فالثقافة هي أكثر من مجرد ما يظهر للعيان، إنها أعمق من ذلك بكثير، فالثقافات تتمازج لكنها لا تتلاشى[5].

يبدو هذا التفسير لأوضاع الثقافات في ظل العولمة كثير التفاؤل. والحق أن تعارض الأنساق واصطدامها يلحق ضرراً بالغاً بالثقافات الأصلية، وقد يفضي إلى انهيارها. ويصحّ هذا التصور حين يكون التبادل متكافئاً بين الثقافات، لكن ماذا يحصل في حالة غياب التكافؤ؟ ولنتتبع ذلك في الثقافة الإسلامية التي يكشف لنا تاريخها الحديث وضعاً يماثل أوضاع كثير من المجتمعات التقليدية، إذ لايمكن الكلام عن تبادل ثقافي مع الغرب، ذلك أن التبادل الثقافي مع الغرب بالنسبة لها، شأنه شأن أي تبادل آخر يُختزل إلى تدفّق من جانب الغرب فقط. فهذه الثقافة تتلقى منشّطات يومية تصل إليها بشكل مناهج أو مفاهيم أو رؤى أو أفكار أو فرضيات وحتى نتائج.

ومعلوم أن كل تلك المنشّطات ظهرت تدريجياً في إطار ثقافي ـ سياسي معيّن فأصبحت جزءاً من أنساق ثقافية مشروطة ببعدها التاريخي. فحينما يصار إلى الأخذ بها لمعالجة ظاهرة ما، فهذا يعني إقحاماً لأنساق ثقافية في شبكة من الأنساق المختلفة، وهنا لا تُقصى فقط الشروط التي تمنح تلك الأنساق فاعليتها، إنما يؤدي

---

(5) ستيفن داهل، الاتصالات والتحول الثقافي، مشروع مقدّم إلى الجامعة الأوروبية في برشلونة، حزيران 1998 (باللغة الإنجليزية عبر شبكة الإنترنت)..

ذلك إلى تدمير الأنساق الثقافية الأصلية؛ فالأولى تجرّد من محاضنها، والثانية تنهار لأنها تُستبعد وتحل محلها أنساق أخرى.

إن الحديث عن التبادل الثقافي غير المتكافئ لا يعتبر موضوعاً صعباً، إنما من وجهة نظرنا يعتبر خاطئاً، فالأمر إنما هو «استعارة» أنساق ثقافية بهدف معالجة مشكلات استبعدت أنساقها الأصلية. ولا يخفى أن لذلك أسبابه التاريخية والاجتماعية والسياسية؛ فمن جهة أولى تمكّن «الغرب» من بلورة منظومة ثقافية ذات بعد علمي وفلسفي اتصفت بكفاءة ظاهرة، منظومة تمركزت حول نفسها، وأنتجت أيديولوجيا محدّدة حول خصوصيتها العرقية والدينية والفكرية، وهذه الأيديولوجيا اختزلت «الآخر» إلى مكوّن هامشي ليندرج بمرور الزمن في علاقة تبعية مع الغرب ومنظومته الثقافية[6]. وبالمقابل لم تطوّر الثقافة الإسلامية، بتعدد هوياتها اللغوية والعرقية القائمة الآن في دول كثيرة، أية منظومة فروض خاصة بها في العصر الحديث، وإنما اخترقتها ثقافة «الآخر» ومزقت نسيجها الداخلي، فلم يكن ثمة تداخل فعّال بين الثقافتين، إنما وقع نوع من «التهجين» المنقوص إذ انهار كثير من مكونات تلك الثقافة، واستبدّت بها أنساق أخرى.

هذا «التهجين الثقافي المشوّه» لم يكن كذلك إلاّ لأنه لم يستند إلى علاقات متكافئة وسويّة، بل كان مجرد «استعارة» من «الآخر»، وظل هذا المبدأ قائماً في أشدّ مناحي الفكر أهمية كالمناهج النقدية والتربوية والمفاهيم والفرضيات، وأفضى ذلك إلى تفريغ الأنساق من مضامينها وشحنها بمعانٍ مختلفة. وبدأت أكثر القضايا خطورة وحساسية تعالج على هامش قضايا الفكر الغربي. وبالإجمال كان ذلك «التهجين» قد نشأ في ظل غياب كامل لـ«الحوار المعرفي». وكلما مضى الزمن تفاقمت الصعاب، فأصبح كل تغيير يحتاج إلى آلة خارجية، بما في ذلك قضية التحديث الاجتماعي والسياسي. وهذا يكشف أن الثقافة الغربية شأنها شأن كل ثقافة في هذه الحالة، لم تتحول إلى منشّط يغذّي الثقافات بالأسئلة الجديدة، إنما أدرجتها في سياق التبعية، ثم الذوبان، واعتصم جانب منها بذاته تحت وهم الخصوصية المطلقة والمقاومة، وفي ظل العولمة سيتفاقم الأمران. ولا يخفى أن هذه هي الإشكالية الأساسية التي تميّز الثقافات التقليدية في هذا العصر.

---

(6) عبدالله إبراهيم، المركزية الغربية: إشكالية التكوّن والتمركز حول الذات، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1997، أنظر المقدمة ص5 ـ 11.

4. رهانات الحداثة: انجذاب متعاكس

وما دمنا نهدف إلى تمهيد الطريق للحديث المفصّل عن صورة الآخر في الثقافة الإسلامية في القرون الوسطى وعلاقتها بالمركزية الإسلامية، ثم انبعاث أطراف من تلك الصورة في عصرنا للأسباب التي أشرنا إليها، بما يجعل علاقتنا بالآخر جزءاً من مشكلة معاصرة تحتاج إلى تحليل ونقد، فليس من السهل تخطّي موضوع الحداثة كنزعة فكرية موجِّهة للأنساق الثقافية والقيمية، ، فقد خلخلت الحداثة النظام التقليدي للقيم، وبه استبدلت نظاماً مغايراً يقوم على أساس التعاقد الاجتماعي والشراكة، ودشّنت لمؤسسات المجتمع المدني، وحرية الرأي والاعتقاد. وبالعموم كانت إحدى أهم تمخضات القرون الأربعة الأخيرة في تاريخ الغرب الحديث. ومن الطبيعي أنها كانت موجّهاً أساسياً في شيوع قيمة خاصة للإنسان كذات مختلفة عنها في القرون الوسطى.

وفي خضمّ الجدل الجاري حول وعود الحداثة ومكاسبها، ووسط النقاش الذي رافق حركات ما بعد الحداثة في العلوم الإنسانية من فلسفة وأدب وأنثروبولوجيا، ظهر مفهوم العولمة، ليضع مفهوم الحداثة أمام اختبار دقيق، اختبار يهدف إلى التحقّق فيما إذا كانت العولمة وسيلة لتعميم نزعة الحداثة الغربية على مستوى العالم أم أنها نزعة أيديولوجية من إفرازات التمركز الغربي الحديث؟ وهذا الأمر يستأثر بجدل عميق في الثقافة الغربية، يعنينا منه هنا، إمتدادات ذلك الجدل في ثقافتنا وما له من تأثيرات حاسمة في نسق القيم والعلاقات في مجتمعاتنا، وهي بدون تمحّل مجتمعات تقليدية تقف على مفترق طرق بين خيارين ومشروعين، مشروع ينبعث من الماضي، ومشروع يدفع به «الآخر» إلى درجة يمكن القول فيها إن تلك المجتمعات صارت محل تنازع بين المشروعين. ومن المهم - بالنسبة لنا - الوقوف على رهانات الحداثة والعولمة في مجتمعات تعاني توتراً عميقاً في رؤاها ومواقفها وقيمها، فتلجأ إلى تركيب صور مشوهة للآخر، أو تبعث صوراً توارت خلف أحداث الماضي، فصار بعثها الآن جزءاً من صراع مستحكم في التصورات العامة.

ينطوي الكلام عن الحداثة، بالنسبة للمجتمعات الإسلامية، على مفارقة لايمكن تخطّيها بأي شكل من الأشكال. لأنها متصلة بسلسلة من التطلّعات الحالمة الخاصة بالتحديث من جهة، وبسلسلة مضادة من الإخفاقات الحاصلة في الواقع من جهة أخرى. وقد أصبح معروفاً أن الحداثة الغربية قد أنجزت كثيراً من وعودها الاجتماعية

والسياسية والاقتصادية والثقافية، وأن النقد يثار الآن حول بعض النتائج التي أفضت إليها الحداثة العقلانية، وليس إلى الشك في كامل منجزها الذي أحدث نقلة لايمكن إنكارها في البنية الاجتماعية بما في ذلك الفكر والعلاقات الاجتماعية والتطور التقني وحقوق الإنسان وغير ذلك(7). لكن القضية المثيرة للاهتمام هي أن المجتمعات الإسلامية لم تقترب بعد من مخاض الحداثة، وما زالت تتخبّط دونها، ولم تطوّر مفهوماً خاصاً بحداثتها؛ لأنها لم تراكم معرفة عقلية ـ نقدية تمكّنها من الاقتراب من خيار الحداثة بعد، الحداثة كمشروع لتغير البنى التقليدية في المجتمع والأفكار، وما زال النسق المهيمن في علاقاتها الاجتماعية نسقاً إقطاعياً ـ أبوياً يقوم على الطاعة والخضوع، ويحكمه التراتب الفئوي، والطبقي، والجنسي، والمذهبي. وما زال مفهوم الحريم شديد السطوة في قطاعات واسعة من هذه المجتمعات الذكورية في ثقافتها وعلاقاتها، وفي بعضها يشمل عالم المرأة بأجمعه، والتمايز بين المرأة والرجل يخضع لمفهوم الجُنوسة. وما زلنا أبعد ما نكون عن الاقتراب إلى مفهوم المجتمع المدني الذي تنظمه وتضبط إيقاعه وتعبّر عنه المؤسسات المستقلّة، وما زلنا نهباً للانتماءات العرقيّة الضيّقة المعزّزة بميول مذهبية أو عشائرية أو مناطقية (= جهوية).

الحداثة الحقيقية تقوم بتفكيك هذه العلاقات التقليدية المعيقة للتطور، وبها تستبدل ضروباً مختلفة من العلاقات القائمة على التكافؤ والشراكة، وليس التمايز والتراتب، إنها تجعل الجميع في منطقة مشتركة وعامة، وليس خلف الأسوار العرقية والعقائدية والمذهبية والقبلية والجنسية الضيقة التي تحول دون التواصل والتفاعل.

هذا الأمر هو الذي يجعل تلك المجتمعات تحيا ازدواجية عقلية، لأنها تعيش في بعض جوانب حياتها على بعض معطيات الحداثة الغربية، والاستهلاكية منها بوجه خاص، وفي الوقت نفسه تعيش واقعياً في نمط من العلاقات المتصلة بالقرون الوسطى، ونموذجها الفكري. وهذه الازدواجية التي ترتفع في الحياة والفكر والسلوك والعلاقات والقيم إلى مستوى الإشكالية التي لايمكن حلّها هي التي تجعل خيار التحديث أمراً بالغ الصعوبة والتعقيد؛ لأن الفكر لم يتسق بعد باتجاه محدّد ليفضي

---

(7) للوقوف بالتفصيل على هذا الموضوع نحيل على: آلان تورين، نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 1997. وهابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، دمشق، وزارة الثقافة، 1995، ويمكن التوسّع في متابعة الموضوع في مؤلفات بورديو، ودريدا، وفوكو..

إلى نتيجة معينة. فالتعارضات الناشئة بين نموذج الحداثة الغربية المستعار من الآخر دون اعتبار للسياقات الثقافية ـ التاريخية التي نشأ فيها، والنموذج المنبعث من طيّات الماضي التقليدي، وقد جرّد هو الآخر من المحضن الثقافي ـ التاريخي الذي نشأ فيه، بحيث اعتبر نموذجاً صالحاً لكل زمان ومكان، تلك التعارضات بدأت منذ حوالي قرنين تحول دون ترجيح أي خيار على آخر، بغض النظر عن مدى صلاحية أي من النموذجين.

هنالك تقويض دائم للنسيج الاجتماعي والفكري والشعوري أدّى خلال هذه المدة الطويلة إلى حيرة عقلية حقيقية إلى درجة لا يستطيع فيها أحد أن يقترح العلاج اللازم، ذلك أن الأثر الذهني الذي تركته الحداثة الغربية، بفعل التجربة الاستعمارية أو بفعل المعرفة المباشرة بالطرق المتاحة الأخرى أنتجت فئة محاكاتية اندهشت بمنجز تلك الحداثة، وأدرجت نفسها في رهان التقليد دون أن تأخذ في حسبانها الصعوبات الناشئة من نقل التجارب الثقافية والحضارية للأمم الأخرى، وهي تجارب قد تصلح في إثارة الأسئلة، ولكنها لا تصلح للنقل والتطبيق الحرفيّ، وبالمقابل لم يتم تحديث الأبنية التقليدية طبقاً لنمط خاص من الحداثة متصل بالظرف التاريخي لهذه المجتمعات.

وكما يلاحظ كل معنيّ بهذا الأمر فإن الفئات المحاكاتيّة، وبخاصة السياسية منها، هي من مخلفات التجربة الاستعمارية أو ذيولها، وأنا أشدّد على أهمية هذا الموضوع لأنني أنظر إلى تلك التجربة كحقبة تاريخية لا ينبغي علينا أن نظلّ إلى الأبد نرتّب عليها أبعاداً أيديولوجية تهييجيّة، فمعظم الشعوب قد مرت بتجارب مماثلة، والمطلوب هو تخطّي تلك التجربة بصورة حقيقية، وليس الدوران في حلقتها المغلقة باستمرار.

إذا نظرنا إلى النخب الثقافية والسياسية لوجدناها تعيد استهلاك مادة سبق وأن استهلكت كثيراً من قبل، فوعودها بالتحديث تفتقر إلى المصداقية لأنها تتنزّل في إطار الاستهلاك الإيديولوجي الذي يراد منه تجييش المجتمع حول ادعاءات تشغله عن مطالبه الملحّة، وتصرفه إلى قضايا تُصوّر له على أنها مصيرية، وبها يستبدل أولوياته الحقيقية، إلى ذلك فقد شغلت النخبة السياسية بموضوع الاستئثار بالسلطة، وتحصين مواقعها، ولم تلتفت إلى بناء المؤسسات التي تضمن التماسك الاجتماعي وتطوّره، وتوفر حداً أدنى من التداول السياسي، وهي من هذه الناحية صدى للبنية الاجتماعية

التقليدية التي تحترز من التغيير، وتسعى للحفاظ على الأمر كما هو عليه، ومع أنها تحاكي الغرب في بعض مظاهره لكنها تتقاطع معه في تصرفاتها العامة، وفي أخلاقيات الممارسة السياسية، وهذا وصف يراد به الوصول إلى معرفة أننا ما زلنا نعيش ذيول الحقبة الاستعمارية.

وفي ضوء ثورة الاتصالات وطموحات العولمة والتفكير بعالم موحد الرؤى والآمال فإننا نعود أدراجنا شئنا أم أبينا إلى خوض غمار تلك التجربة مرة ثانية بأشكال جديدة قد تكون أشد مرارة هذه المرة. لقد فقدنا الفرصة التي بها كان يمكن أن ننجح في الوصول إلى ما نحتاج إليه فعلا، والحق فإن الرهان المشوّه للتحديث الذي وصفناه قد بعث نسقاً من التفكير المضاد، يقول بالاعتصام بالذات، وتشكيل هوية ثقافية خاصة وثابتة تسعى إلى بعث نموذج مستعار من الماضي، بإلحاح من فكرة أننا بذلك النموذج نحقق الصفاء الكامل، ونبعث الخصوصية، وندرأ حالة الذوبان في الآخر. والأمر الملفت للنظر هو تصاعد أهمية هذا التيار في الأوساط الاجتماعية وتأثيره فيها، فإذا عرفنا أن بنية المجتمع التقليدي المهيمنة، هي بنية أبوية ـ ذكورية من مستوى العائلة إلى مستوى الدولة، وهي تجد انسجاماً عاماً مع هذا الاتجاه، فإن ذلك يفسّر اطّراد أهمية ذلك النموذج في كثير من مجالات الحياة.

من الواضح أن هذا التيار وضع نفسه في تعارض لما هو قائم من آثار الغرب، وذلك يعني ضمناً أن المجتمع انشطر شطرين كل منهما يأخذ بمناقضة الآخر والحطّ من شأنه. ومهما أدرنا التفكير في المناحي المتعدّدة لهذه الإشكالية وقلّبناها على وجوهها فإننا لا نجد سوى التوتّر وسوء التفاهم بين التيارين، فكل منهما يصدر عن جملة من المسلّمات الأولية التي يعتقد بصحتها المطلقة، وتغلغلت هذه الازدواجية في تضاعيف الممارسات السياسية والثقافية والاجتماعية، وضربت الإنسان في الصميم، فهو يجد نفسه على حافة خيارين، ولم يفلح بعد في إدراج هذين الخيارين في إطار من الحوار والتفاعل ليصل إلى خيار ثالث مختلف عنهما، وهذا الخيار هو الذي نصطلح عليه (الاختلاف) بوصفه بديلا عن (المطابقة) التي هي امتثال سلبي للماضي والآخر معاً[8].

---

(8) للتفصيل في معرفة فكرة الاختلاف، ونقد التطابق، ينظر: عبد الله إبراهيم، المطابقة والاختلاف، الجزء الأول: المركزية الغربية، والجزء الثاني: الثقافة العربية المرجعيات المستعارة، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1997 و1999 على التوالي..

إن كل معالجة تحليلية لسؤال الحداثة لايمكن لها أن تتجاوز هذه القضية، لأن ثقافة المطابقة بأبعادها التي وصفناها قد أصبحت مرجعية لأنساق التفكير والتعبير في حياتنا بكل مستوياتها الأساسية، إذ في ضوئها تترتب شؤون الفكر. وفي حالة معقّدة مثل هذه يغيب التفكير النقدي الجذري، ويتراجع الإبداع الأصيل، ويحل محلهما الاقتباس الذي يقوم على التشويه والتلخيص والاستنساخ، وتحل ثقافة التجميع محل ثقافة الإبداع، ويتجه التفكير إلى البحث عن أصول حتى لو اقتضى الأمر تلفيق تلك الأصول. أصول قد تبعث من طيات الماضي أو تستعار من الآخر، لا فرق كبيراً بين هذا وذاك.

إنها حالة من التوتّر التي يحدثها انتماء مزدوج إلى رؤيتين وعالمين وزمنين ومكانين وثقافتين ونسقين من القيم في آن؛ فيما الحداثة الفاعلة إنما هي موقف فكري جديد، ورؤية فلسفية للنظر إلى الذات والعالم طبقاً لمنظورات مختلفة عن المرجعيات التقليدية الموروثة والمرجعيات المستعارة من الآخر، وغايتها إعادة ترتيب الواقع والفكر طبقاً لحاجات اللحظة التاريخية المتجدّدة. فالحداثة المنشودة لا تقرّ بالثبات إنما تتطلّع دائما إلى التجدّد، وبذلك تنتج فكراً يتحوّل باستمرار متخطّياً فكرة الهوية القارّة واليقين الثابت، وبهما تستبدل هوية ثقافية وقيمية متحوّلة ومنفتحة، تقر بنسبية علاقتها مع نفسها وتاريخها وفرضياتها بالدرجة نفسها التي تقر فيها بنسبية الهويات الأخرى، وتشكل مضمونها من نسيج متنوع الموارد يقوم على فكرة الحوار والتواصل والتفاعل، ثم تقليب المفاهيم والنظريات والمرجعيات الموروثة والمستعارة على كل الأوجه والاحتمالات عبر ممارسة نقدية جريئة، فبدون النقد تظل العلاقة مع المؤثرات الأخرى علاقة استتباع وخوف وقلق وتوتّر.

ولعل أكثر المظاهر المثيرة للانتباه في عصرنا هو أن النخبة الثقافية التي استأثرت ببعض المواقع المتقدمة في الحياة الثقافية منذ النصف الثاني للقرن التاسع عشر التي التفتت جدّياً إلى نقد المفاهيم الأساسية السائدة في المجتمع، كمفهوم السلطة، والحرية، والحقوق، ونمط العلاقات الاجتماعية التراتبي، وهيمنة الذكورة، ولجأت إلى ممارسات متواطئة مغلّفة بشعارات تنتج باستمرار نسقاً متماثلاً من السعار الأيديولوجي الذي لا يعالج القضايا الجوهرية ولكنه يوهم بذلك. إلى ذلك فإن خيرة تلك النخبة نأت بنفسها عن معالجة هذه القضايا الجوهرية، وبعضها كان ولائياً وامتثالياً للغرب، إلى درجة تراه المخلّص الذي لا بد منه، فأقامت علاقة ذهنية مع

التجربة الغربية بعد أن جرّدتها من شروطها التاريخية، وشحنتها بقوة الديمومة الأبدية، وتفاعلت إيجابياً مع التجربة الاستعمارية التي اعتبرتها ـ بتأثير من المركزية الغربية ـ القدر الذي بعثته العناية الإلهية لنا، وهذه الفئة تشبّعت بالثقافة الغربية، وتمثّلتها، فتدخّلت تلك الثقافة في صياغة لا وعيها، ومن تلك النخبة فئة انخرطت في نمط تهييجي من الأيديولوجيات، وأسست تنظيمات أيديولوجية وانتهى بها الأمر إلى التلاعب السيئ بالإنسان كقيمة رفيعة. ومن وجهة نظرنا فان الفئتين تخطّتا ـ أحيانا بسهولة بالغة ـ أهم المشكلات القائمة في الوسط الاجتماعي، ولم تلتفتا إلى المناحي التي تحتاج إلى تغيير.

في نهاية المطاف فإن النخبة الثقافية لم تدرك أهمية دورها، ولم تمارس شيئاً من ذلك الدور، إذ إن نسيج المجتمع التقليدي لم يتعرّض للتحليل والتشريح والنقد، فنشأ مع الزمن خوف من الاقتراب إلى هذا الموضوع الذي يكاد يعتبره الجميع قيماً مقدسة لا يصح نقدها. والحق ما من مسافة تفصل المثقف عن شيء آخر أبعد من المسافة التي تفصله عن مجتمعه، وحتى لو ادّعى الاقتراب منه فهو اقتراب محكوم بدرجة عالية من سوء التفاهم وسوء الظن، وهذا الوضع هو الذي قاد، وبصورة لا تقبل اللبس، إلى نبذ المجتمع للمثقف، وعدم تقدير دوره، إلا بوصفه كائناً غريباً يُحتفى أحياناً به، لكن لا موقع فاعلا له في الأوساط الاجتماعية. وأقصى ما قام به ـ وهو نادر ـ أنه وصف في بعض الأحيان جوانب من الظواهر الاجتماعية، لكنه لم يجرؤ على نقد شيء وتغييره. ظل المجتمع راكداً، والحراك الذي تتصاعد مظاهره بين حين وآخر غالباً ما يكون بفعل مؤثرات خارجية. وخيرة التحليلات الفكرية والأنثروبولوجية والتاريخية والاجتماعية والأدبية المعتمدة في الأوساط الأكاديمية والتربوية، قام بها دارسون غربيون لمجتمعنا وثقافتنا وديننا وتقاليدنا وأدبنا، وهي تحليلات تعكس رؤيتهم ومرجعياتهم التي يصدرون عنها أكثر ما تعبّر عن معرفة حقيقية بالموضوعات التي درستها، وكثيراً ما جرى تعسّف في إخضاع المادة المدروسة لتوافق الخلفيات الثقافية التي توجههم، وذلك يفضح قصور النخبة الثقافية التي لايمكن وصفها إلا بأنها تلاعبت بمجتمعها دون أن تضع في اعتبارها أمر تحديثه، ولهذا نبذت وتقطّعت روابطها، وانعزلت عن خلفياتها الاجتماعية، واستأثرت بالمكانة النخب الدينية والسياسية والعسكرية.

إن سؤال الحداثة اليوم بالنسبة لمجتمعاتنا لا جواب عنه، فهو ضائع في خضمّ

التوترات العرقية والمذهبية، ومتقطّع بين التطلّعات المتناقضة، وعالق بين التيارات المتعارضة، ومفرّغ من المعنى في ظل العولمة. هذا هو واقع حال مجتمعاتنا، فكيف سيكون الأمر في عالم بدأ يندرج في نظام شبه متماثل من القيم الثقافية والاقتصادية، كما تسعى العولمة إلى ذلك؟

5. رهانات العولمة: ثنائية المجتمعات التقليدية والمجتمعات المتقدمة

ظهرت العولمة وكأنها تُسقط على تاريخ المجتمعات الإنسانية شروطاً جديدة لتغيير مساره التقليدي، بحيث يتمركز حول جملة من القيم والرؤى المحددة. إنها ترفع شعار توحيد القيم والتصورات والرؤى والغايات والأهداف بديلا عن التمزّق والتشتّت والفرقة وتقاطع الأنساق الثقافية، ولكن العولمة في دعواها هذه إنما تختزل العالم إلى مفهوم. وتتخطّى حقيقته باعتباره تشكيلاً متنوعاً من القوى والإرادات والانتماءات والثقافات والتطلّعات، لأن توحيداً لا يقرّ بالتنوع سيؤدي إلى توتّر يفجّر نزعات التعصّب المغلقة، وعودة إلى إحياء الخصوصيات الضيقة التي تتغذّى من مرجعيّات عرقية ودينية مغلقة، وذلك يقود إلى الارتماء في سجن الهويات الثابتة. فالتاريخ البشري لعوب في تحولاته، فكل رغبة بالتعميم والشمول قد تفضي إلى التضييق المبالغ فيه، وبإزاء العولمة الداعية إلى ضغط المجتمعات في إطار واحد، تنشأ رغبات احتجاجيّة مضادة ترفض الامتثال لعملية الدمج التي تنزع عن المجتمعات خصوصياتها الثقافية من لغة ودين وبنية اجتماعية ونفسية وأخلاقية، ويقود مسار التنازع إلى تعارض بين القيم ذاتها، إذ من الصعب الاحتكام إلى مبدأ التراتب حينما يكون الأمر متعلّقاً بالبطانة الشعورية والثقافية للمجتمعات؛ لأنها نسبية، وتتحدد أهميتها من نوع العلاقة التي يقيمها الإنسان الذي ينتمي إليها[9].

إن العولمة تتجاوز هذه الخصوصيات وتسعى إلى قيم تدّعي أنها عالمية، والقول بعالمية القيم التي تبشّر بها العولمة فيه كثير من مجانبة الحقيقة، لأن القيم التي تريد العولمة تعميمها إنما هي القيم الغربية التي تبلورت ضمن المحضن الغربي خلال القرون الأخيرة، إنها ذات القيم التي نشرتها المركزية الغربية وطبعتها بطابعها، وإذا كانت تلك القيم قد تشكّلت في بيئتها الغربية في ظل شروط تاريخية معينة، فإن نزعة

(9) راجع: عبدالله إبراهيم، الثقافة العربية المرجعيات المستعارة، ص8.

التمركز الغربي عملت على تعميمها لتصبح كونية. وكانت التجربة الاستعمارية قد أسهمت في إشاعة تلك القيم على مستوى العالم، لكن العولمة تجاوزت الأسلوب التقليدي فصاغت جملة من القوانين والضوابط الملزمة التي بها يصبح الأخذ بتلك القيم إجبارياً، ووظّفت التقدّم الكبير الذي بلغته الاتصالات من أجل إشاعة هذه القيم كمرحلة أولى قبل فرضها قانونياً على العالم.

لقد بدأت وسائط الاتصال والإعلام بصَوْغ وعي الشعوب صوغاً يرمي إلى تقبّل نسق القيم الغربية. وفي خطوة لاحقة سيصار إلى تشريع المعايير اللازمة لتطبيق ذلك، وقد بدأت فعلياً تطبق تشريعات ملزمة تهدف إلى ذلك في بعض المجالات الاقتصادية والسياسية والبحث عن أطر عالمية لذلك، وذلك سيفضي إلى استبعاد كثير من التشكيلات الثقافية والقيمية الأصلية التي تبلورت عبر العصور ضمن سياق خاص. على أن الأمر الأكثر أهمية هو أن بعض المجتمعات بدأت تعبّر عن ردة فعلها تجاه ذلك بصوغ مشاريع ثقافية مشتقة من السياق الثقافي الخاص بها، وهي تسعى إلى استلهام صور الماضي كمقاومة رمزية. ففرض قيم غربية ينتج ردود فعل مضادة، وأحياناً يوقد شرارة التفرّد الأعمى، لأن هيمنة نموذج ثقافي واحد كما تسعى العولمة إلى ذلك لا يؤدي إلى حل المشكلات الخاصة بالهوية والانتماء، إنما قد يؤدي على العكس إلى ظهور أيديولوجيات تضخ مفاهيم جديدة حول نقاء الأصل وصفاء الهوية. ثم إن محاكاة النموذج الغربي ستقود إلى سلسلة لا نهائية من التقليد المفتعل الذي تتقاطع فيه التصورات، وهو يتعارض مع القيم الموروثة التي ستُبعث على أنها نظم معنوية تُستثمر لتأجيج التعصّب العرقي والديني والثقافي. وستؤدي العولمة إلى تراتب جديد أكثر من السابق؛ لأنها تنمّي فكرة الولاء للآخر، وهيمنة الفكر الامتثالي، واختزال الذات إلى عنصر هامشي، واستبعاد المكونات القابلة للتطوّر، وتفجّر الحراك الاجتماعي بطريقة فوضوية. وكل ذلك يسبب انهيارات متعاقبة في الأنساق الثقافية الأصلية (10).

تشطر العولمة العالم إلى شطرين، وتعمّق بينهما التناقض: عالم تمثله المجتمعات التقليدية، وتقوم العولمة بوضع التقنيات الحديثة والاتصالات تحت تصرفه، فيقوم من خلالها بإعادة إنتاج الأفكار التقليدية الموروثة دون أن يتمكّن من الانخراط في

---

(10) م.ن. ص9.

تحديث نفسه على مستوى إنتاج المعرفة العلمية ـ العقلية التي يشترطها كل تحديث مهما كانت سياقاته الثقافية. وعالم آخر أنجز رهان الحداثة وهضمها، وتمثّله المجتمعات الحديثة، وفيه تقوم العولمة بتحديث المعرفة وتجديدها بشكل مطرد. وثمة فرق كبير بين إعادة إنتاج معرفة تقليدية بوسائل حديثة، وإنتاج معرفة حديثة وجديدة بوسائل حديثة. فذلك سيفضي إلى أن المجتمعات التقليدية ستنطوي على نفسها، وتُشغل ببعث الأفكار الموروثة الخاصة بها والتي حجزتها ضمن نسق اجتماعي ـ ثقافي شبه مغلق، إنها ستكون بعيدة عن إنتاج المعرفة المطلوبة من أجل التحديث. وفي الوقت نفسه ستستأنف المجتمعات الحديثة تطوير المعرفة من آخر نقطة وصلت إليها.

وحسب التحليل المعرفي سترتمي المجتمعات التقليدية في أحضان الماضي وتجعله هدفاً لها، وتعمل على انتقاء صور خاصة منه تعزّز فيها أوضاعها، فيما سيكون المستقبل هو هدف المجتمعات الحديثة، وحتى تلك الوسائط التقنية التي ستضعها العولمة تحت تصرف الجميع ستستخدم في المجتمعات التقليدية لبعث الفكر التقليدي ونشره كما بدأت تظهر إلى العيان بوادر ذلك، ومن ذلك أن الشكل الديمقراطي والتعددي في الحياة السياسية بدأ يستخدم في إشاعة الأفكار والميول المذهبية والطائفية والعرقية والعشائرية والثقافية الضيقة ونشرها في تعارض واضح مع أهداف الديمقراطية الداعية إلى تأسيس مجتمعات اندماجية، تحترم المؤسسات، وتصبو إلى المجتمع المدني ذي المؤسسات المستقلة. وكما يلاحظ فإن شبكة الاتصالات الحديثة قد وضعت تحت تصرف الجميع إمكانية إنشاء منابر تبشّر بالانتماءات الطائفية المغلقة التي يسود فيها الرأي المطلق، ونزعة تكفير الآخر، وذلك في محاولة لتشكيل صورة ثابتة وضيقة الأفق عن الماضي.

ومن الواضح أن ثورة الاتصالات والمعلومات وقد نزعت نزوعاً إعلامياً ـ وهي الآن أبرز ما تمخّضت عنه العولمة ـ ستلبي النزوات الفردية ـ الرغبوية المتصلة بميول شخصية ضيقة، وانتماءات خاصة إلى نوع من الماضي، ومن خلالها يسهل التلاعب بالرأي العام عبر إنتاج أيديولوجيا عدائية ضد المعرفة العلمية ـ العقلية. فكل ما يتعارض مع النسق الثقافي والاجتماعي التقليدي سيكون موضعاً للشبهة والخوف والرفض والاتهام. وبالمقابل ستمكّن العولمة المجتمعات الحديثة من تجاهل آمال وتطلعات المجتمعات التقليدية العالقة بين مفاهيم ضيقة غير قادرة على تفسير لا

أوضاعها ولا أوضاع المجتمعات الحديثة. فمجتمعات النخبة قد تخطت التاريخ بمفهومه القديم، وغادرته إلى غير رجعة كما يرى «فوكوياما» فيما لم تزل المجتمعات التقليدية عالقة فيه، أو بمعنى أدق في فهم ضيق له، فهم ضيق للدين والعرق والتفاوت الطبقي، والعجز عن المشاركة، فيما غادرت المجتمعات الغربية الحديثة كل ذلك فوصلت نهاية التاريخ (11).

لن يعاد تشكيل العالم على نحو جديد كما تعد العولمة بذلك إلاّ من ناحية زيادة انكفاء المجتمعات التقليدية على نفسها، وإنتاج مأثوراتها لتعزز بها مفهوماً معيّناً للهوية، وإعادة بعث الصور الموروثة الانتقاصية عن الآخر، وبالمقابل توسيع سيطرة المجتمعات الحديثة وتجديد معرفتها. تعمّق العولمة تصورات متناقضة عن النفس والتاريخ والهوية، وتسهم في ظهور معارف متعارضة، ولن يتحقق رهانها في تخطّي الاختلافات وإعادة توحيد المجتمعات الإنسانية.

إن ادعاء العولمة بتشكيل عالم تتوحد فيه المفاهيم والقيم والأهداف يتضمن مغالطة، لأنه في إطار فرضية التقارب التي تقول بها العولمة تكمن سلسلة من ضروب التنافر وعدم الانسجام التي تقوض تلك الفرضية، فالحث على استيراد نماذج غربية من قبل المجتمعات التقليدية يفضح عدم اتساق تلك النماذج مع نسق القيم الأصلية في تلك المجتمعات، هذا من جانب، ومن جانب آخر فإن تحريض تلك المجتمعات على التكيّف مع القيم الغربية، يجدّد الآمال بردود فعل خطيرة وغير محسوبة، إلى ذلك فإن التعجيل بتوحيد العالم حسب دعوى العولمة يقود إلى ظهور نزعات التفرّد، والتأكيد على وجود نظام واحد جديد يكون مسؤولاً عن السلطة، يعني فتح الأفق على مزيد من المنازعة وتفاقم الصراع، وحين تسعى العولمة إلى وضع نهاية للتاريخ فإنها تمنحه بداية أخرى تحمل معاني متعددة ومتناقضة، فعدم توافق النموذج مع المجتمعات التقليدية لا ينتظر منه حل المشكلات المتوطّنة فيها، بل إن محاكاة ذلك النموذج قد فشلت في جميع المجالات التي ظهرت فيها المحاكاة، ما حصل هو تعميق مفهوم المحاكاة نفسها؛ فالنخب الثقافية والسياسية والاقتصادية مضت في اقتباس النماذج الغربية في أكثر من مجال، حتى ولو أبدت ظاهرياً نوعاً من

---

(11) فرنسيس فوكوياما، نهاية التاريخ، ترجمة حسين الشيخ، بيروت، دار العلوم العربية، 1993، ص 278 ـ 279.

الاستنكار، فالعولمة راحت تعمّق التناقضات، وذلك قاد إلى نتيجة واضحة، وهي: إن المجتمعات غير الغربية وجدت نفسها على الدوام ممزقة وحائرة بين منهج التكيّف ومنهج الابتكار. فالعولمة في ضوء كل هذا جدّدت بناء فكرة التبعية في كثير من مجالات الحياة[12].

النتيجة المترتبة على ذلك هي أن مفهوم التبعية الثقافية استند إلى تصوّر محدد للمحاكاة عمّق الروح الامتثالية، فظهر ازدواج خطير، هو إفراز حالة التمزق التي أشرنا إليها؛ ففيما اعتبر هدف العولمة إنجاز اندماج كلّي للعالم، فإن ذلك الهدف ظل مجرد إطار عام لا يقدم حلولا فعلية، وهذا هو الذي دفع إلى «صحوة الثقافات الطرفية» التي وجدت نفسها تقف في مواجهة هيمنة ثقافة المركز، وكلما ازداد التناقض تعمّق الخلاف بحيث أن مفهوم الهوية قد انغلق على نفسه عند بعض الثقافات القائلة بالخصوصية المطلقة والجوهر الثابت، فأعيد في ضوء هذه التحديات تشكيل الخصوصيات الثقافية والعرقية والدينية بما يوافق ضرباً انكفائياً من الأيديولوجيا.

هذا، فالتبعية أدت إلى تعارض واضح في صلب الإستراتيجيات المشتملة على نشر ثقافة الخاصة من أجل هيمنة النخبة على الآخرين بصورة أفضل، وبذلك تصطنع خصوصيّة معبرة عن هدف عالمي، وبمقابل هذا يتم استيراد عناصر من الثقافة المهيمنة للتزوّد بوسائل مؤثرة لمجتمعات هي في الأصل غريبة عن تلك الثقافة، واللجوء في الوقت نفسه للهوية وتوظيفها لصالح استراتيجية خاصة بالمنازعات الوطنية والدولية معاً، بحيث دخلت هذه الممارسة في صلب العمل السياسي، وهذا سيكشف أن مفهوم الهوية غير ثابت، ومكوناتها غير مطلقة، فهي متحركة ومتعدّدة، تتغيّر وفق المقتضيات والأحوال وحسب حاجة الفاعلين الاجتماعيّين. ولا يخفى أنه خلف هذه التناقضات يكمن صراع عميق بين أنساق ثقافية مختلفة، أنساق متجددة المعاني تتشكّل طبقاً للتطلّعات المختلفة، سواء أكانت تلك التطلّعات خاصة بالقائلين بالخصوصية أو بالعالمية[13].

إنّ التمعّن العميق في الثقافة الإنسانية لا يظهر وجود ثقافات كونية حقيقية

---

(12) برتران بادي، الدولة المستورَدة: تغريب النظام السياسي، ترجمة لطيف فرج، القاهرة، دار العالم الثالث، 1996 ص 6 ـ 7.

(13) م.ن. ص 280.

محتكرة فقط من قبل ثقافة معينة، حتى ولو كانت تلك الثقافة هي الثقافة الغربية، فكونيّة القيم، واعتبارها نماذج فوق تاريخية وفوق وجودية إنما هي وهم، واعتراض الثقافة الغربية على أنساق ثقافية أخرى في العالم لا يتصل أساساً بموضوع عبادة القيم الكونية، إنما هو متصل بالمصالح الغربية التي تبشر بثقافة من طرز خاصة تخدم أهدافها، وبما أن معاني الأنساق الثقافية مختلفة، فمن الطبيعي أن يظهر عدم قبول للثقافة الغربية التي لها حيثياتها الخاصة بها، وعليه ينبغي على الغرب قبل أن يحقق العولمة الموعودة ـ كما يقول لاتوش ـ أن يسأل عن: همجية الحضارة الغربية، بل وحتى تعصّبها في نظر الآخرين، فهنالك أشياء عديدة في الأخلاق والعادات الغربية تبدو شنيعة ووحشية في نظر المجتمعات غير الغربية، وإذا كانت هذه المجتمعات قد سمحت بها أخيراً، فإن ذلك عائد إلى أنه لم يكن لديها خيار آخر، ولم تستطع منع ممارسات شائعة في الغرب مثلما يستطيع الغرب منع الممارسات التي تبدو للغربيين غير محتملة [14].

إن الشروط التي تتبلور العولمة تحت رعايتها تكشف عمق التناقض بين السياقات التاريخية والقيمية الخاصة بالثقافة الغربية المتمركزة حول نفسها، والسياقات التاريخية والقيمية للثقافات التقليدية. والاختيار بين ذوبان محتمل، وانكفاء أكثر احتمالا بدأ يتشكل في أفق التفكير. وكل اختيار حاسم من هذا النوع تسبقه عملية اصطناع أو بعث تواريخ أو صور رمزية، لتسويغ الذوبان أو الانكفاء.

يصلح الماضي لأن يكون ذخيرة لا تستنفد لكل ذلك، ففي حالات الحراك الكبرى، والخيارات الصعبة، تفتح جعب التاريخ، ويطلق سراح التصورات الخبيئة في طياته. وبمواجهة عناد يأخذ طابعاً تاريخياً مصيرياً، ينبغي التحذير من صور الماضي عبر نقدها، فالنقد يسهم، مرة أخرى، في تأكيد الحقيقة التي تغيب في مثل هذه المنعطفات، وهي أن الذات كانت مكوناً عاماً ومشتركاً، تبلور في ظروف تاريخية معينة، وإن التحديات المعاصرة لا ينبغي أن توهم أحداً بالتفرد المطلق في الزمان والمكان.

لقد أكدنا، في بداية هذا الفصل، على أن طرح صورة الآخر في المخيال

(14) سيرج لاتوش، تغريب العالم، ترجمة هاشم صالح، الدار البيضاء، المؤسسة العربية للنشر والإبداع، 1993، ص 186.

الإسلامي، خلال القرون الوسطى، قضية متصلة بحاضرنا بدرجة لا تقل أهمية عن اتصالها بماضينا، فهي بالنسبة لنا معاصرة من ناحية كونها ترتهن بنوع التحديات التي تواجه المجتمعات الإسلامية الآن، وهذا هو الذي دعانا للانطلاق من الحاضر باتجاه الماضي، من الحاضر حيث تتضارب المفاهيم والقيم والأنساق الثقافية، وتعيد العولمة تصنيف المجتمعات مجدّداً في ضوء معايير مختلفة، وتتأسس مواقف واضحة لاستخدام صور الآخر في المنازعات الثقافية، إلى الماضي حيث تبلورت فيه صورة الآخر. وسنقوم في الفصل الآتي بكشف طبيعة المركزية الإسلامية، والظروف التاريخية التي أسهمت في صوغها، والعناصر الأساسية التي تفاعلت معاً في سياق ثقافي من أجل هيمنتها خلال القرون الوسطى، والكيفية التي تأدت من خلالها صورة الآخر، وموقعه في أعين المسلمين، تمهيداً للوقوف الاستقصائي، في الفصول الأخرى، على الصور الخاصة بالشعوب والأمم والأجناس في العالم القديم خارج دار الإسلام.

الفصل الثاني

مركزية دار الإسلام في القرون الوسطى

1. دار الإسلام: انبثاق عالم جديد

يصعب من ناحية تاريخية تحديد اللحظة التي بدأ يُتداول فيها مصطلح «دار الإسلام»، ليس لأن هذا المصطلح غير قادر على الإفصاح عن مضمونه، إنما لأن قيمته الحقيقية تكمن في دلالته الثقافية، فدار الإسلام لم ترتهن أبداً لمعنى جغرافي مباشر. كانت تتمدّد وتنحسر على وفق درجة حرارة البعد الثقافي للإسلام كمنظومة ثقافية يوجهها بعد ديني لتفسير العالَم. فوحدة دار الإسلام كانت ثقافية بالدرجة الأولى، وجرى باستمرار تهميش للعوامل العرقية والجغرافية. ولكن هذا لا يقصد منه طمسها، إنما هي انتماء طبيعي، فيما العقيدة انتماء ثقافي.

لم تكن دار الإسلام في أي وقت من الأوقات أرضاً تحتكر السيطرة عليها دولة واحدة. بل يبدو لنا ـ وهذا أمر يحتاج إلى اختبار خاص ـ أن هناك تعارضاً شبه دائم بين المفهومين السياسي والثقافي لدار الإسلام. ففي حدود علمنا نشأ المفهوم الذي ينطوي على أبعاد ثقافية لايمكن تجاهلها بعد موجة انحسار السيطرة العربية على جزء كبير من العالم؛ فمنذ العقد الأخير من القرن الأول الهجري (= بداية القرن الثامن) حصل أمران ملفتان للنظر: أولهما توقف الفتوحات في أقاصي الشرق داخل الأراضي الصينية عند (كاشغر) وظهور بوادر تقهقر دائم في تلك النواحي، انتهى بعد أكثر من خمسة قرون بوصول المغول إلى بغداد، القلب الثقافي النابض لدار الإسلام آنذاك، وثانيهما اندفاع الفتوحات الغربية إلى أوروبا عن طريق الأندلس، ثم توقفها شبه المفاجىء، بعد فترة قصيرة. ولعلّ العقد الأخير من ذلك القرن، والعقد الأول من

القرن الذي يليه، هما البداية التي شهدت اللحظة الفاصلة بين اندفاعين يصعب تفسيرهما، وبداية تقهقرين لا يقلان عنهما غموضاً، هذان الأمران كانا دائماً مثار خلاف في التفسير، وتتقاطع حولهما المواقف، وبخاصة حينما يخلع عليهما الغطاء الديني، فيكون المفسر الوحيد لصعود الممالك وانهيارها.

كان الحديث عن دار الحرب قد احتل مكاناً بارزاً في الأدبيات الفقهية الإسلامية منذ القرن الثاني الهجري، وزاد الاهتمام به في القرون اللاحقة، وأسهم فيه نخبة من الفقهاء، إذ كان العالم حسب المفهوم الإسلامي ينقسم إلى قسمين: دار الإسلام التي تضمّ المجتمعات الإسلامية وغير الإسلامية التي رضخت للسيادة الإسلامية، ودار الحرب. أما دار الإسلام فتشمل فئة المؤمنين، والفئات التي حالفت المسلمين من أهل الكتاب الذين آثروا البقاء على ديانتهم مقابل دفع الجزية، وجميع الساكنين في دار الإسلام يعتبرون من رعايا الإمام أو الخليفة، ولهم حق الحماية في الداخل وحق الدفاع عنهم في حال اعتداء خارجي. أما دار الحرب فكانت تضمّ العالم المحيط بدار الإسلام، وتضم جميع الشعوب والأقاليم غير الخاضعة للسيادة الإسلامية. وكانت دار الحرب هي الهدف الذي كان الشرع يسعى إلى ضمّه إليه، ومن واجب كل حاكم مسلم أن يسعى لإخضاع دار الحرب للسيادة الإسلامية عندما تتوافر له القوة الضرورية لذلك، وسكان دار الحرب يُعتبرون أنهم لا يزالون على سجيتهم الأولى البدائية، وكانت تنقصهم الكفاءة الشرعية التي تؤهلهم للدخول في مفاوضات مع المسلمين على قدم المساواة، وعلى مبدأ العدالة بالمثل، لأنهم يعجزون عن الانسجام مع المستوى الخلقي والشرعي لدى المسلمين، وعلى هذا فالمعاهدات معهم لم يكن معترفاً بها ضمناً طبقاً للشرع الإسلامي[1].

وقع خلاف بين الفقهاء المسلمين فيما يخص هذا التقسيم للعالم، ومع أن الغالبية قبلته كأمر واقع فإنّ فئة منهم، ولا سيما فقهاء المذهب الشافعي، افترضوا وجود عالم آخر هو دار الصلح أو دار العهد. وحسب هذا المذهب فإن الإسلام قد اعترف اعترافاً محدوداً ومشروطاً بالشعوب غير الإسلامية التي تكون قد أبرمت معاهدة أو حلفاً مع المسلمين على شروط متفق عليها من قبل الطرفين المتعاقدين على أن يدفعوا الجزية، لكن فقهاء الحنفية لم يقبلوا بهذا، وما اعترفوا أبداً بالصلح،

(1) مجيد خدوري، القانون الإسلامي، بيروت، الدار المتحدة للنشر، 1975، ص 22.

وحجتهم في ذلك أنه متى عقد سكان الإقليم معاهدة سلام، ودفعوا الجزية؛ فإنهم يصبحون بذلك ضمن دار الإسلام، وعلى الإسلام أن يضمن لهم الحماية.

إن دار الإسلام من ناحية نظرية هي في حالة حرب مع دار الحرب، لأن الهدف الأخير للإسلام هو العالم بأسره، وإذا أفلح في ذلك، فإن حالة السلم التي يفرضها الإسلام تحلّ محل كل تدبير سلمي آخر، وتصبح الشعوب غير المسلمة إمّا جزءاً من الدولة الإسلامية، أو خاضعة لسيادتها كأقليات دينية معترف بها، أو كوحدات ذات استقلال ذاتي تربطها بالدولة الإسلامية معاهدات تنظّم العلاقات بينهما[2].

طبقاً لهذا التصور فإن الفكر السياسي الإسلامي أوجد دولة بمقتضى عقد مقدّس قائم على الشريعة، ولا انفصال بين الدولة والمجتمع ولا بين الدولة والدين[3]. وكما يذهب شاخت فإن الشريعة هي نموذج للقانون الديني[4]. وكان الخليفة أو الإمام هو الشخص المسؤول مباشرة عن حماية الشريعة، ومسؤول أيضاً ليس فقط عن الحفاظ على حدود دار الإسلام وصيانتها، إنما توسيعها لتهيئة العالم لقبول الشريعة بما يجعل العالم كله معتنقاً للإسلام؛ فالله هو المصدر النهائي للسلطة، والجماعة الإسلامية أمّة الله، وممتلكاتها مال الله، بما في ذلك الغنائم، وأعداؤها هم أيضا أعداء الله[5].

وقد نظر إلى الشعوب المقيمة خارج دار الإسلام باعتبارها شعوباً ضالة ينبغي أن تمتثل للشريعة الإلهية، ويجب أن يبسط الإسلام فيها قيمه الأخلاقية. هناك حرب قائمة بين دار الإسلام ودار الحرب، حرب معلنة أو مضمرة، وهي لا تنتهي إلا حينما يدخل الجميع إلى الإسلام أو يخضعون له؛ فالسلام بين الدارين غير ممكن من ناحية شرعية لأنه مصالحة بين نقيضين: حق وباطل، هدى وضلالة، ووجود هدنة لا يعني أن تضع الحرب أوزارها دائماً، فالهدنة مؤقتة لا تزيد على عشر سنوات، وللمسلمين حق نقضها من طرف واحد، ومواصلة الجهاد، متى وجدوا ذلك ممكناً وضرورياً[6]. وكان هذا يشمل كل الممالك المتاخمة لدار الإسلام، باستثناء الحبشة

---

(2) م.ن. ص 23.

(3) جوزيف شاخت، الفكر السياسي عند المسلمين، أنظر تراث الإسلام، تصنيف شاخت وبوزوت، ترجمة حسين مؤنس وإحسان صدقي، الكويت، عالم المعرفة، 1978 ق3، ص 33.

(4) شاخت، الشريعة الإسلامية، م.ن. ص 9.

(5) برنارد لويس، السياسة والحرب، أنظر تراث الإسلام، ترجمة محمد زهير السمهوري، الكويت، عالم المعرفة، 1978 ق 1 ص 233 و 235.

(6) م.ن. ص255.

التي استثنيت من ذلك لأسباب تتصل بموقفها من الإسلام في مرحلته الأولى.

يتضح مما سبق أن النظرة إلى الآخر كانت تقوم على أسس دينية وقيمية، فالدين هو الذي يمنح المعنى للأشياء، وللظواهر وللبشر، لذلك فإن البحث عن ملامح الآخر يفترض العودة، بكيفية ما إلى النص المرجعي الأول، إلى القرآن، الذي يزود النظر ببعض عناصر الإدراك والوعي، ويطعّم المتخيّل بما يحتاج إليه من صور وأشكال ورموز. . وما دام الإسلام يحمل تصوراً للعالم وللإنسان، ويمثل النص القرآني تكثيفاً للكلام الرباني، وتعبيراً عن تجلّيات المقدّس، فإنه يشكل مصدراً للرؤية، وقاعدة معيارية للجماعة[7].

لم يستطع المسلمون الحفاظ على هذه الوحدة المتماسكة التي توجهها الشريعة وتنظمها، فسرعان ما تفكّكت أواصر الوحدة السياسية داخل دار الإسلام، وظهرت مراكز سياسية تدّعي احتكار الإسلام الحقيقي، وتصارعت تحت ستار امتلاك الشريعة الحقيقية، وقُسّمت دار الإسلام سياسياً، وإن ظلت موحدة عقائدياً، ولهذا فدار الإسلام كانت ذات طابع ثقافي أكثر مما هو سياسي، ومع الزمن تمّ قبول الجوار كحقيقة لا بد منها، فما دام التنوع قد قُبل داخل دار الإسلام، فقد امتد، مع كثير من التحفّظ الذي أبداه الفقهاء باعتبارهم منشّطين لقيم الشريعة، ليشمل العالم كله، لكن واقع الحال هذا لم يفرض نفسه إلا في وقت متأخر، بعد أن تعددت الكيانات السياسية داخل دار الإسلام.

لم تتثبّت أبداً حدود جغرافية لدار الإسلام، ولكن ليس هذا ما نريد الإشارة إليه هنا، إنما الأمر الرئيس الواجب إثارته هو عدم إمكانية ظهور دلالة ثقافية لهذا المصطلح في ظروف فتوحات كاسحة، وما إن توقفت إلاّ وجرى شبه تثبيت عقائدي، وهو الذي لعب دوراً بالغ الأهمية في ظهور مفهوم دار الإسلام.

لم تكن الحدود الجغرافية بين الدولة الإسلامية والدول المجاورة لها في يوم ما ثابتة، ولم يجر طوال القرون الوسطى في أي مكان من العالم الاتفاق النهائي على حدود ثابتة معترف بها بصورة كاملة، والقول بحدود خاصة وشرعية فكرة تمخضت عن النزاعات الدائمة بين الدول الأوروبية في القرن السابع عشر، وظل الشك يلازم تطبيقها النهائي إلى الآن. فلم يحدث أن أخذت دولة لها قوة حقيقية في القرون

(7) محمد نور الدين أفاية، الغرب والمتخيّل، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2000، ص 288 ـ 289.

الوسطى أمر سيادة الدولة المتاخمة لها بعين الجد الكامل، فعنصر القوة، وليس الحق، هو المهيمن في العلاقات السياسية بين الدول، وهذا ينطبق أكثر ما ينطبق على مجموعة الدول التي كانت تتنازع السلطات ضمن دار الإسلام فيما بينها أو مع الدول المتاخمة لها. وهو يفسر لنا جزئياً ظهور مجال فاصل بين دار الإسلام ودار الحرب، مجال فرضه التنازع الدائم، وشكل داراً ثالثة، هي (دار العهد) أو (دار الصلح). وغني عن البيان تفصيل القول في أن هذه الدار المزدوجة الولاء بين الدارين المذكورتين كانت هشة التكوين، ضبابية الهوية، مخترقة دائماً من إحدى القوتين المحاذيتين لها، تقوم بدور التخوم الفاصلة، حينما تغيب التخوم الطبيعية المانعة لتقدّم هذا أو ذاك، إلى ذلك كانت سهلة الاختراق، فنسيجها الاجتماعي والثقافي والعقائدي خليط مستعار من هذا وذاك. وهي دار رمزية يتزحزح مكانها بصورة دائمة، لا تعرف الثبات أبداً، وكثيراً ما ينعدم وجودها.

يبدو لنا أنه بداية من القرن الخامس الهجري (= الحادي عشر الميلادي)كانت العلاقة بين المجال السياسي والمجال الثقافي فيما يسمى بـ دار الإسلام هي علاقة عكسية؛ فكلما تراجعت السيطرة السياسية، تقدمت السيطرة الثقافية، وبعبارة أكثر تحديداً، فقد حالت التنازعات الداخلية في دار الإسلام دون القدرة على إبقاء قوة كاملة في تخومها تؤمّن حدودها بشكل دائم. وعلى هذا فقد امتصت تلك المنازعات القوة المطلوبة، وظلت حدود دار الإسلام غامضة، وغير واضحة بصورة تامة، يحددها لزمن ما عامل القوة الذي ينبثق هنا أو هناك، بفعل شخصية قوية أو سلطان أو إمارة أو دولة، ثم يعيدها الضعف إلى سابق عهدها. ولكن بالمقابل فإن المسلمين المتاخمين لدار الحرب، والذين تتلاعب بهم القوة، فيكونون مرة ضمن دار الإسلام، ومرة ضمن دار العهد، وثالثة داخل دار الحرب، كانوا قد نجحوا على نحو منقطع النظير في تشكيل هويتهم الثقافية الإسلامية كائناً ما كان وجودهم داخل هذه الدار أو تلك، وكائناً ما كانت قراءتهم للإسلام، وعلى هذا فقد تتراجع الحدود السياسية لدار الإسلام، ولكن الحدود الثقافية شبه ثابتة، إن لم نقل إنها تتوسع (= يظهر هذا بوضوح لا يخفى في آسيا وإفريقيا، حيث تمددت دار الإسلام بوسائل غير عسكرية في كثير من الأحيان) ومع التراجع المطّرد للحدود السياسية، نشأ وضع جديد في ظل هذا التوتر المستمر؛ فقد نشأت دول وكيانات سياسية غير خاضعة للمركز التقليدي السياسي لدار الإسلام، لكنها تدين بالعقيدة نفسها، والحق فإن هذه الكيانات، وهي

أكثر من أن تحصى في هذا المقام، وتمثل أطراف دار الإسلام، لعبت الدور الرئيس والفاعل في إضفاء التنوع الخصب ثقافياً وعقائدياً على دار الإسلام طوال قرون وقرون، وفيها نشأت عبر الزمن فكرة الإسلام المتنوع الذي لا يتعارض مع وحدته العامة. وعلى هذا لم تكن دار الإسلام كتلة ثقافية متطابقة التصورات تماماً، ومتماثلة التفسيرات على نحو مطلق، إنما كانت تتصف بالتنوع الذي أضفى خصباً ثقافياً لايمكن إهماله عليها، كان الإسلام يمثل هوية ثقافية أكثر منه كياناً سياسياً.

لقد فرضت المفاهيم القديمة للعالم تبايناً في التصورات، أدت إلى تركيب صور إكراهيّة للآخر، صور سادت لفترة طويلة توجهها منظومات قيم متباينة. إن الأخر في الفكر القديم هو المختلف قيمياً بالدرجة الأولى. وتثير قضية الآخر في أذهان المسلمين موضوع القيم الإسلامية وضرورة تعميمها على العالم بأجمعه. الآخر هو موضوع ينبغي أن يُغذّى بالقيم الإسلامية لكي يصلح أمره.

كان التصور الشائع عن الذات والآخر يستمد حيويته من المركزية الدينية، أي تلك البؤرة التي تنبثق منها قيم الحق إلى الأبد. وبالنظر إلى أن التصور يذهب إلى اعتبار أن الله هو مصدرها، وأنه قد حلّ هنا «دار الإسلام» ولم يحل هناك «دار الحرب» فينبغي إذاً الوصول إلى نتيجة واحدة: قيم دار الإسلام هي الحقيقية، وهي الشاملة، وهي المطلقة الصواب. وقيم الآخر مثار استغراب، واستهجان؛ فهي وثنية، محقّرة، مدنّسة، يلزم تطهيرها من النجاسة الوثنية. قيم الآخر هي موضوع لحكم القيمة وقليلا ما استأثرت بوصف موضوعي.

في عصر يتصدّر فيه الشعور الديني أي شعور آخر، لا مكان للمصالحة والشراكة في القيم والأخلاقيات. ولكي يظلّ ذلك الشعور حيّاً، متوهجاً، ومتّقداً بالتنازع القيمي لا بد من تفريق حاسم قائم على ثنائية الحق والباطل بين قيم(نا) وقيم(هم). هذه الثنائية تصوغ وعي لاوعي المجموع، وتجعله يبني تخيلاته ومواقفه وأحكامه واختياراته على أساس فكرة التفاضل والتراتب التي تقود إلى الإعلاء من شأن الذات وخفض قيمة الآخر. لقد تم تخطي الإنسان كذات، وصار التركيز عليه كموضوع للقيم، وأهميته لا تتحدّد من كونه بشراً، إنما في اعتناقه ضرباً من القيم دون غيره.

سلّم القيم الذي صاغه الإسلام، وتحول إلى جزء مكمّل من العقيدة حسب الفهم الشائع لها سيتدخّل في تركيب صور مشوّهة وإكراهية للآخر. وبالإجمال فصور الآخر منتقصة، يشمل الانتقاص بالدرجة الأساس القيم الشائعة لديه، ويمتد ليشمل

الإنسان حامل تلك القيم، هنالك تشويه لحقيقة الآخر ذهنياً وجسدياً وعقائدياً، ففضلا عن البلادة والجهل والضلال والسفه والبوهيمية، يتراوح الأخر بين تصغير يشوش إنسانيته، كما هو الأمر بالنسبة لأقوام أقصى الشمال، حيث يفترض أن تكون بلاد يأجوج ومأجوج، أو تضخيم مقصود كما هو الأمر في حالة الزنوج والصقالبة وكثير من الأقوام الشمالية.

تتصف القيم الدينية بالثبات، وكان الفهم الديني للحياة يقوم دائماً بمراجعات دقيقة كيلا يخرم الزمن ثبات القيم، فتصاب بالفساد بسبب التحوّل، بعبارة أخرى فالقيم الدينية تتخطّى البعد التاريخي، ولها قدرة الشمول والديمومة والثبات؛ لأنها قيم مكانية وليست زمانية. فهي لا تقرّ بالتحول، ثابتة، ساكنة، دائمة الصحة، تريد للإنسان أن يتكيّف معها، فيظل في حالة تصحيح دائم لمساره، لكي يمتثل لها، هي المركز المشع الدائم، وهو يدور في فلكها، قربه وبعده عنها هو الذي يحدد قيمته. ما دامت القيم الدينية هي التي تحدد أهمية الإنسان فمن الطبيعي أن تجرد قواها كاملة لتضمّه إلى عالم الحق. فحيثما تكون ثمة حقيقة مطلقة الصواب ينبغي نشرها، يسود العنف والقسوة كوسيلتين لذلك. أصبحت القيم جوهراً، وصار الإنسان عرضاً.

تُستمد القيم من طبيعة المجتمع الذي رسمه الإسلام، تلك القيم هي المعيار الوحيد لصواب المسار الذي ينبغي على المرء أن يسلكه، ذلك سيؤدي لا محالة إلى وجود نقيض؛ النقيض يسوغ صيانة القيم من جهة، والعمل على نشرها لتعمّ العالم من جهة ثانية، ففي المجتمع النصّي القرآني تمثل الثنائيات الضدّية دوراً حاسماً في شطر العالم إلى عالمين، ثمة تعارض ثابت ودائم بين الحق والباطل، والخير والشر، والإيمان والكفر. ولا يمكن أن يظل الصراع منحبساً في المصحف، واستناداً إلى مركزية كلام الله بوصفه المرجعية الكلية والشاملة والدائمة لكل شيء، فإن العالم بتناقضاته قد صيغ على غراره. المجتمع الأرضي المنشود إنما هو محاكاة للمجتمع النصي، كما قرر ذلك علم الكلام ثم الشريعة الإسلامية. في نهاية المطاف، لا بد من انتصار وظفر، فكل من أهل الباطل والشر والكفر يتآكلون؛ لأنهم زاغوا عن الحق والخير والإيمان، والصراع محكوم بالثبات والديمومة، وأهل الحق هؤلاء أنيطت بهم مهمة خالدة: نشر كلمة الله في أرجاء الأرض، إذ ليس ثمة حدود نهائية تحول دون ذلك، وبالنظر إلى اختلاف العقائد والأديان والثقافات. فمن المنتظر أن يتعثر أهل الحق في مهمتهم، ولكن ينبغي عليهم الالتفاف حول كلمة الله، والتمسك بها،

ونشرها، وذلك هو الجهاد. فالجهاد إذن وسيلة لحسم التناقض العقائدي، وإحلال الوحدة محل التعدد، وما دام نسق الثنائيات الضدية قائماً في صلب التفكير الديني فالجهاد لن يتوقف. إنه فعل محكوم بنظام لاهوتي عام. والحق فإن فعل الجهاد كممارسة تهدف إلى تحويل البشر إلى عقيدة واحدة، سيصطدم مع فرضية انشطار العالم إلى عالمين: دار الإسلام ودار الحرب. ولمّا كان الصراع يُعبّر عنه بتجليات مباشرة، فالمؤمنون يوضعون دائماً في تضاد مع الكافرين، وبينهم يتحرك المنافقون حركة مكوكية خادعة.

لقد أشار جاك بيرك إلى هذا التضاد الذي يحكم هذه الأطراف بالصورة الآتية: «المؤمنون يتعارضون مع مختلف أجناس الخصوم، ويتعارضون حسب أنماط الغيرية. ويقف المؤمنون إزاء الوثنيين والمشركين موقف التضاد المنطقي، وتنخفض حدة هذا التناقض إلى تعاكس بسيط.. في حال المنافقين الذين يظهرون وكأنهم مؤمنون، لكنهم ليسوا كذلك في الحقيقة.. تتحرك سلوكياتهم المراوغة بين جميع اللايقينيات والتقسيمات الناجمة عن ازدواج الوجود والفعل والكلام، وفي النهاية فهم ينضمون إلى جانب الباطل.. غير أن هنالك خصوماً آخرين سبق أن لمسهم الحق و بُلّغوا به، لكنهم يرفضونه ويخفونه. إنهم الكفار، هؤلاء الكفار لا يقدمون أنفسهم إذن كمنافقين، وإنما كتضمين للاعتقاد من ناحية الباطل»[(8)].

العالم طبقاً للتصور العقائدي يحتاج إلى الانقسام أولا من أجل أن تكون الوحدة هي الهدف المنشود فيما بعد، وما دام الحق ينبثق من دار الإسلام فلا بد أن تكون تلك الدار هي المركز، بكل المعاني الثقافية والدينية والجغرافية والأخلاقية. وهذا فيما نرى الدافع وراء مركزية دار الإسلام طوال القرون الوسطى حسب التصورات الإسلامية. من الصحيح أنها تمدّدت جغرافياً في قلب العالم القديم، ولكن اعتبارها مركز الحق فاق المكون الجغرافي في تثبيت مركزيتها. ظهرت الجغرافيا لتسوغ كل ذلك.

2. مركزية دار الإسلام: تأسيس نسق ثقافي

من الطبيعي أن تجد المنظومات الثقافية تعبيراً لها في التواريخ والآداب والفلسفات، وفي نظُم التفكير والمواقف، وفي كل هذه تتجلّى المركزية الإسلامية

(8) جاك بيرك، حينما كنت أعيد قراءة القرآن، ترجمة وائل غالي، مجلة القاهرة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ع 154 لسنة 1995، ص 29.

بدرجة أو بأخرى، ولكن من الواضح أن الجغرافيا هي الوسيلة الأكثر فاعلية في تحديد الأطر العامة للحدود الرمزية لتلك المركزية الإسلامية. «دار الإسلام» ـ كمصطلح ـ كانت الأدبيات الجغرافية قد لعبت دوراً مباشراً في صوغه، مع أنها تدرك بوضوح أن الحدود السياسية كانت مثار تنازع وعدم استقرار. فكرة دار الإسلام هي التعبير الأكثر وضوحاً لمفهوم المركزية الإسلامية. وقد سلّم الجغرافيون بهذه الحقيقة، وجعلوها موجهاً لتصوراتهم. لم ينج أحد من ضغطها الواعي وغير الواعي في بناء فرضياته، وتحديد منطلقاته في النظر إلى الذات والآخر.

تبدو صورة الأرض التي رسمها ابن حوقل في القرن الرابع الهجري (= العاشر الميلادي) أول محاولة جادة وتفصيلية لتقريب صورة الأرض في الثقافة الإسلامية. فالأرض كرة، تقع ديار العرب في قلبها تماماً، وفي المحيط الضيق للإطار المائي حول الأرض، بالكاد تظهر من ناحية المشرق والمغرب ممالك الكفار، ثمة تضخيم متعمد للصورة، خاص فقط بدار الإسلام. وكتاب ابن حوقل بكامله خصص لتلك الدار، وكأنها هي الأرض كلها.

لم يبذل هذا الجغرافي المشغول بالتفاصيل الكثيرة والمتنوعة جهداً بدار الحرب المحصورة بين عالم هو المركز ومياه مظلمة. ولم يعن بالعوالم الخارجة عن مجال العقيدة الإسلامية. مدونته الضخمة لم تتطرق إلى غير العناصر المكونة لدار الإسلام. بدأها بديار العرب، ثم توسع إلى الغرب أولاً: المغرب، الأندلس، صقلية، مصر، ثم شمالاً: الشام، الجزيرة، العراق، واتجه شرقاً: خورستان، فارس، كرمان، السند، أرمينية وأذربيجان، والران، الجبال، الديلم وطبرستان، مفازة خراسان، سجستان، خراسان، ما وراء النهر، ولم يهمل البحار التي تربط أطراف هذا العالم: بحر فارس، بحر الروم، بحر الخزر. ما سوى ذلك لا وجود له في تصوّر ابن حوقل. في الصفحة الأخيرة من كتابه يؤكد، لآخر مرة خطته الجغرافية، فما أن يصل إلى آخر المدن الصغيرة في منطقة ما وراء النهر، يذكر مدينتين هما «شلاث» و «استياكند» ويقرر «هما ثغران، وإنما يذكران لمحلهما في الجهاد، وأنهما آخر الإسلام»(9).

هذا التصور سرعان ما اتخذ طابعاً ثقافياً، فليس ثمة ما يرتجى منه خارج دار

---

(9) ابن حوقل، كتاب صورة الأرض، ، ليدن، مطبعة بريل، 1939، ص 525.

الإسلام. المقدسي في كتابه «أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم» يؤكد على أنه معني بدار الإسلام، وأهل هذه الدار غير معنيين بدار الكفر، وإنه لن يكلّف نفسه عناء البحث في ممالك الكفار، ولا يرى فائدة من ذكرها(10).

حافظ كثير من الجغرافيين على هذا الميثاق الضمني، لكنّ الرحالة خرقوه، كما سنرى في تضاعيف هذا الكتاب، وعلى الرغم من أنهم امتثلوا لشروطه ذهنياً، لكنهم تمردوا على قيوده الجغرافية، قلة قليلة جداً منهم ظهر لديهم تحفّظ على ذلك، لكنها تحفظات كادت تذوب في النسيج شبه المغلق للرؤية الثقافية العامة التي يتحركون في مجالها.

يُظهر ابن حوقل معلومات غزيرة فيما يخص أقاليم دار الإسلام، وفي الوقت نفسه يفاخر بجهل لا يُقبل فيما يخص الأقاليم الأخرى. وإذا كان معياره يقوم على أساس أن «انتظام الممالك بالديانات والآداب والحكم وتقويم العمارات بالسياسة المستقيمة»(11) فإنه يرى أن هذه المكونات منعدمة إلا في دار الإسلام، ذلك يؤدي به إلى استبعاد كل ما يتصل بالعوالم: الرومية والصينية والهندية والإفريقية جنوب الصحراء الكبرى، والأقوام الشمالية من إفرنجة وصقالبة وبلغار وأتراك وغيرهم. البصيرة العقائدية الضيقة، تسبب خطأً ثقافياً لا يغتفر، ينبغي طبقاً لمنظور ابن حوقل طمس الآخر واستبعاده. كل مَنْ لا يتنفس رحيق العقيدة الإسلامية، يعتبر مهملاً وفاقداً للخصال الأساسية التي تجعله مقبولاً في «أرض» ابن حوقل. تتأسس على هذا التصور نظرة مشوبة بتبخيس الآخر الذي يفتقر إلى مقومات دار الإسلام: الديانات، الآداب، الحكم، السياسة المستقيمة. هذه المكونات المميزة لدار الإسلام، كما صاغها ابن حوقل، استناداً إلى موروث ديني وقيمي، ستظهر بتجليات متعددة، وستلعب دوراً حاسماً في التفريق بين البشر، فتضفي على أهل دار الإسلام قيمة خاصة وسامية، وتحرم غيرهم من ذلك الامتياز.

يكثّف ابن حوقل رؤية عرقية ـ دينية ـ ثقافية ـ جغرافية، يجعلها أساساً لقانون صارم، يرتب في ضوئه أهمية أقاليم الأرض، وينزّل «ديار العرب» في قلب الدائرة، إنها المركز المشع إلى الأطراف، يقول «بدأت بذكر ديار العرب فجعلتها إقليماً واحداً

---

(10) المقدسي (الإدريسي)، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، تحقيق دي غويه، ليدن ص 9.
(11) صورة الأرض، ص 15.

لأن الكعبة فيها، ومكة أم القرى، وهي واسطة هذه الأقاليم عندي، واتبعت ديار العرب بعد أن رسمت فيها جميع ما تشتمل عليه من الجبال والرمال والطرق وما يجاورها من الأنهار المنصبة إلى بحر فارس؛ لأنه يحفُّ بأكثر ديارها، ولأن بحر فارس يعطف من جزيرة مسقط مغرّباً إلى مكة وإلى القلزم عن خمسين فرسخاً من عمان، ويدعى ذلك رأس الجمجمة»[12] ثم يتوسع في أوصافه غرباً وشرقاً، وبالنسبة له فالأقاليم المجاورة لديار العرب، إنما هي تخوم لها، أما ممالك الكفار فهي تخوم دار الإسلام. وتلازمه فكرة المركزية، فيعود لتأكيدها في فصول كتابه، لكنه ليبرز هذه المرة، فضلاً عن الجانب الديني، الصفاء العرقي «ابتدأت بديار العرب لأن القبلة بها، ومكة فيها، وهي أم القرى، وبلد العرب وأوطانهم التي لم يشركهم في سكناهم غيرهم» [13].

إن تخصيص ديار العرب بالأسباب المذكورة، دون غيرها من الأقاليم، إنما يضفي عليها رفعة ذات مستويات متعددة ومتراكبة: التلازم الشديد بين مركزية دينية وعرقية وجغرافية وبين عوالم إن هي إلا امتداد لممارسة النفوذ المركزي بوجوهه المتنوعة تلك. فالاتصال بين ديار العرب من جهة، والأقاليم الأخرى المكونة لدار الإسلام، من جهة أخرى، والانفصال بين دار الإسلام بأجمعها، ودار الكفر، يقوم على سلسلة معقدة من التبعية والاختزال والاستبعاد. فثمة مركز يضيء بأنواره عالماً محاذياً، يظل ممتداً إلى أن تضعف شدة النور في تخومه، فيسقط كل ما وراء ذلك في ظلام دامس. هنالك باستمرار تدفّق للقيم العليا من بؤرة ما إلى أطراف محيطة، اكتسبت قيمتها من تيار القيم النابع من ديار العرب. العالم الإسلامي يعيش تحت مديونية معنى للعرب، وكذلك العالم الآخر بالنسبة للمسلمين.

من المعلوم أن ابن حوقل نسخ الاصطخري في «مسالك الممالك» واحتذاه بألفاظه وتراكيبه، والتوسعات البسيطة جداً التي تأتي كإضافات محدودة للغاية هنا وهناك، لا تؤكد إلا أن الكتابين كتاب واحد، ومَن يطّلع على مقدمة كتاب «صورة الأرض» يصاب بالعجب، لأنه تخطّى الاصطخري، وأغفله، ولم يأت على ذكر له، والحال، فابن حوقل، لا يستمد كتابه بكامله من كتاب الاصطخري، فحسب، إنما

---

(12) م. ن. ص 6.

(13) م. ن. ص 18.

يستعير الرؤية ذاتها التي ترتب شؤون الأقاليم لتحقيق فكرة التمركز حول الذات، فديار العرب هي «واسطة الأقاليم»، ومن سمائها انبثقت، أول مرة، الحقيقة الإلهية، وبالنسبة للمسلم آنذاك، فإن كل الأشياء تتوارى خلف هذه الحقيقة.

كان الوعي، بأشكاله البسيطة الأولى، يتدفق عارماً في تيار ينطلق من المكان الذي لمست فيه كلمة الله وجه الأرض. الحجج التي يوردها ابن حوقل لتقديم العرب وديارهم، يأخذها بالحرف من الاصطخري[14]. إنه يستأثر لنفسه بذخيرة المعلومات التي جهزها له الآخرون. فكرة الأقاليم بذاتها كانت شائعة من قبل، كما سنبيّن بعد قليل.

يمنح ابن خرداذبه، وهو من المؤسسين الأُول للجغرافيا الإسلامية في القرن الثالث الهجري (= التاسع الميلادي) أهمية استثنائية للبعد الديني، جاعلاً من مكة مركز الأرض، وإليها تتجه قلوب المؤمنين ووجوههم عدة مرات كل يوم، إنه لا يستخدم كلمة «مركز» أو «وسط»، ولكنه يركز فهماً مجازياً غايته الإعلاء من شأن التمركز. فالكعبة، قلب مكة، وقلب ديار العرب، فدار الإسلام، تستقطب إليها اهتمام المسلمين، إنها «القبلة» التي تتكثف فيها، بوصفها مركزاً، كل أدعية الخلاص والتطهر والرغبة في نيل رضا الخالق. إنها بمثابة شمس تجذب إليها الكواكب، وترسل أيضاً بأشعتها إلى العوالم المجاورة.

يقول ابن خرداذبه «فقبلة أهل أرمينية وأذربيجان وبغداد وواسط والكوفة والمدائن والبصرة وحلوان والدينور ونهاوند وهمذان وأصبهان والري وطبرستان وخراسان كلها، وبلاد الخزر وقشمير الهند إلى حائط الكعبة الذي فيه بابها، وهو من القطب الشمالي عن يساره إلى وسط المشرق. وأما التبت وبلاد الترك والصين والمنصورة فخلف وسط المشرق بثمانية أجزاء لقرب قبلتهم من الحجر الأسود. وأما قبلة أهل اليمن فصلاتهم إلى الركن اليماني ووجوههم إلى وجوه أهل أرمينية إذا صلوا. وأما قبلة أهل المغرب وإفريقية ومصر والشام والجزيرة فوسط المغرب وصلاتهم إلى الركن الشامي، ووجوههم إذا صلّوا إلى وجوه أهل المنصورة (= مدينة كانت تقع في شمال غرب الهند أعلى مدينة الديبل) إذا صلوا. فهذه قِبل القوم والنحو الذي يصلون

---

(14) الاصطخري، مسالك الممالك، ليدن، بريل، 1927 انظر على سبيل المثال، ص 3، 12.

إليه»[15]. تتقاطع على أركان الكعبة تطلعات المؤمنين من المشرق والمغرب ومن الشمال والجنوب، هي مركز استقطاب وجذب، ومركز إشعاع.

صاغت المدونات الجغرافية وعي المسلمين بعالمهم وعالم غيرهم، والواقع فإنها مستندات على غاية من الأهمية في ترسيخ صورة (الأنا) وصورة (الآخر) لفترة طويلة جدا. ومع أن المدونات الجغرافية المباشرة ككتب البلدان والمسالك والممالك، وكتب الأقاليم بخاصة، تقدم معلومات ثمينة عن دار الإسلام، وأحيانا تمرر معلومات عابرة وسريعة عن دار الحرب؛ فإن المعلومات الأكثر أهمية عن العالمين قدمتها كتب الرحلات التي خصت العالم القديم بأجمعه تقريباً بملاحظات مباشرة ثمينة. ولهذا فقد كانت الكتب الجغرافية مثار نقد. إلى ذلك فإن كتب الجغرافيا والتاريخ والرحلات تقدّم مرويات عجائبية تكرّس تصورات منقوصة، ومهينة أحياناً عن الآخر.

ينتقد أبو الفداء الموروث الجغرافي الذي تراكم إلى زمنه في القرن الثامن الهجري (= الرابع عشر الميلادي) بادئاً بابن حوقل الذي يسجّل عليه عدم ضبطه للاسماء والأطوال والعروض الأمر الذي قاد إلى جهل في مواقع الأقاليم، لكن من الواضح أنه لم يكتشف أن كتاب ابن حوقل استنساخ لكتاب الاصطخري، لكنه يشير إلى أن الإدريسي وابن خرداذبه وغيرهما حذوا حذو ابن حوقل في عدم التعرض إلى تحقيق الأسماء، دون أن يلاحظ أن ابن خرداذبه متقدم على ابن حوقل بحوالي قرن من الزمان، ثم يتجاوز هذه الملاحظة التي تكشف أن بعض الجغرافيين يستعيدون المعلومات ذاتها، وينتقل إلى نقطة جديرة بالملاحظة، وهي اقتصار أولئك الجغرافيين على وصف دار الإسلام «إن جميع الكتب المؤلفة في هذا الفن لا تشتمل إلا على القليل إلى الغاية، فإن إقليم الصين مع عظمته وكثرة مدنه لم يقع إلينا من أخباره إلا الشاذ النادر، وهو مع ذلك غير محقق. وكذلك إقليم الهند فإن الذي وصل إلينا من أخباره مضطرب، وهو غير محقق، وكذلك بلاد البلغار وبلاد الجركس وبلاد الروس وبلاد السرب وبلاد الأولق وبلاد الفرنج من الخليج القسطنطيني إلى المحيط الغربي، فإنها بلاد كثيرة وممالك عظيمة متسعة إلى الغاية، ومع ذلك فإن أسماء مدنها وأحوالها مجهولة عندنا، لم يذكر منها إلا القليل النادر، وكذلك بلاد السودان في

(15) ابن خرداذبه، المسالك والممالك، ليدن، بريل، 1889، ص 5.

جهة الجنوب، فإنها أيضاً بلاد كثيرة لجنوس مختلفة من الحبش والزنج والنوبة والتكرور والزيلع وغيرهم، فإنه لم يقع إلينا من أخبار بلادهم إلا القليل النادر، وغالب كتب المسالك والممالك، إنما حققوا بلاد الإسلام»(16).

يمهد هذا النقد إلى أن أبا الفداء سيتخطى عثرة أسلافه، بأن يسدّ ذلك النقص الذي أصبح ظاهرة ملفتة للنظر، خاصة وأن دار الإسلام قد تمزقت إلى أشلاء سياسية متناثرة في عصره، وفعلاً سوف يسعى إلى ذلك بدرجة ما، لكنه ما أن يفرغ من العموميات التقليدية الخاصة بأجزاء الأرض وأقاليمها ومقاساتها وبحارها وأنهارها وجبالها، إلا وتقوده الحاجة المباشرة للوقوف على التفاصيل إلى حيرة واضحة في كيفية ترتيب الأماكن، ولا يستطيع أن يعثر على حل لاختيار البداية المناسبة إلا باللجوء إلى ابن حوقل نفسه «أما ترتيب الأماكن وتقديم بعضها على بعض في الذكر فإنه لم يتهيأ لنا فيه ترتيب يرضينا، فتبعنا فيه ابن حوقل، وابتدأنا بجزيرة العرب لكون بيت الله الحرام، وقبر نبيه عليه أفضل الصلاة والسلام فيها»(17).

يتبنى أبو الفداء ترتيب ابن حوقل، القائم في الأصل على ترتيب الاصطخري، وهو الترتيب القائم على أسس دينية وعرقية وثقافية، لكنه في الوقت نفسه يوسّع المجال في التفاصيل الداخلية للترتيب، فما أن يفرغ من ذكر جزيرة العرب، ويتجه غرباً للحديث عن مصر والمغرب والأندلس، كما فعل أسلافه، إلا ويفرد صفحات قليلة لـ«الجانب الجنوبي من الأرض وهو بلاد السودان»، ثم مثلها لـ«جزائر بحر الروم والمحيط الغربي»، ثمَ يقف على «الجانب الشمالي من الأرض»، وذلك قبل أن يتابع ترتيب الأوائل، في المشرق فيتمكن من الوقوف على «الهند» و «الصين» و «جزائر بحر الشرق»، ثم «بلاد الروم». ولكن الملاحظ أنه يزيد في تفاصيل البلاد الإسلامية المشرقية، فيضيف إلى قائمته «زابلستان والغور» و «طخارستان وبذخشان» و «خوارزم». هذه التفاصيل تكشف عن التفكك السياسي لدار الإسلام. فالأقاليم الثلاثة الأخيرة كانت تدرج من قبل ضمن «خراسان». ولا تظهر في مدونات السابقين عليه.

بلاد ما وراء النهر، آخر الأقاليم الإسلامية المشرقية، انبثق فيها بلد هو «تركستان». وهكذا فإن أبا الفداء المتأخر بأكثر من أربعة قرون في الأقل عن اللحظة

---

(16) أبو الفداء، تقويم البلدان، باريس، دار الطبعة السلطانية 1880، ص 2.

(17) م. ن. ص 73.

التي صيغت فيها مركزية دار الإسلام، وجد نفسه أمام واقع مختلف، فقد ذابت التخوم الصلبة لدار الإسلام، تلك الثغور كان جهادها كافياً لإدراجها في تلك الدار، كما هو الأمر عند الاصطخري وابن حوقل، وثمة قوى أخرى فرضت حضورها خارج دار الإسلام. وعموماً لم تعد دار العقيدة الإسلامية عالماً مقفلاً محاطاً بأعداء فقط، فالعداء انتقل إلى الداخل أيضاً.

لم يمتلك أبو الفداء الجرأة الكافية والمطلوبة لنقض سنّة القدماء، فمضى يعمل في هديها، لكنه، في كل مرة كان يصطدم بحقائق جديدة لم تكن ظهرت من قبل. وعلى العموم فقد شذّ نسبياً عن الحدود الموروثة، وأضاف إلى قائمته معظم البلاد التي كان يُحذّر من قبل الخوض في تفاصيلها، باعتبارها دار حرب، لكنه اختزلها إلى مجرد أقاليم شبه خالية من الإنسان، إذ لم يلتفت إلى المكونات الثقافية الخاصة بهذه البلاد، إلا بصورة خاطفة، لا تغني، ولا تترك أثراً لدى المتلقّي. ففي كتابه الكبير الذي يربو على خمسمائة صفحة، لم يستأثر الآخر، بشروح تفصيلية تزيد على نسبة 5٪ من حجم الكتاب، وهي نسبة خصص معظمها لتقويم الأسماء والقياسات. سيتكفل الرحّالة بسد هذا النقص.

تحدثنا عن مركزية دار الإسلام كمجال للقيم الثقافية والعقائدية، ولكن ليس من الصواب إهمال الموجهات السياسية، فحيثما يكون المركز السياسي لدار الإسلام تكون البلاد هي المركز، وهكذا فإن الوجود العباسي في بغداد سرعان ما جعل من العراق البؤرة الأكثر أهمية داخل دار الإسلام، وقامت الأدبيات الجغرافية كما سنرى بتسويغ ذلك. العامل السياسي الذي هو أحد تجليات المنظومة القيمية يتدخل ولمدة طويلة، في اعتبار العراق قلب العالم بأجمعه، الأمر الذي يكشف أن الجغرافيين يدمجون بالمعطيات الدينية أخرى سياسية. سنرى فيما يلي كيف تتم إعادة تكييف المرويات والمعطيات من أجل تسويغ فكرة التمركز. فداخل المركزية الكبرى تتربع مركزية أخرى أكثر فاعلية.

3. مركزية العراق: تثبيت نسق أيديولوجي

نُظر إلى العراق، طوال العصر العباسي، على أنه مركز العالم، وأفضل الأقاليم، ولا تخفى الأسباب السياسية والثقافية والأيديولوجية الكامنة وراء موقف الجغرافيين والمؤرخين هذا. والواقع فإن عوامل كثيرة توجّه عمل هؤلاء، وتؤثر في رؤاهم

ومواقفهم، والقول بمركزية الإقليم الرابع هي في الأصل إيرانية[18] ولم يكن موقفهم من مركزية العراق بمنأى عن التأثيرات النافذة في ذلك العصر. ولا يتردد ابن خرداذبه من جعل بغداد مركزاً سياسياً واقتصادياً للعالم القديم، لأنها عاصمة دار الإسلام في زمنه، وغالباً ما تمارس الجغرافيا إكراهاً مقصوداً، فترتّب أقاليمها، ليكون العراق في أفضل تلك الأقاليم، وبغداد في أفضل الأقسام منها. وهذا الأمر هو الذي يدفع ابن خرداذبه للحديث عن سواد العراق، وذلك قبل أن ينتقل لتثبيت بغداد واسطة جغرافية للعالم القديم، فيبدأ بتقدير المسافات بينها وأقاليم المشرق إلى خراسان، بما في ذلك الوقوف على المدن المهمة الواقعة على الطريق الموصل إلى بغداد، وينصرف بعد ذلك إلى الحديث عن الطريق منها إلى المغرب، وهكذا الأمر بالنسبة لمكة وغيرها.

بغداد هي المركز الذي يستقطب اهتمام الجميع، إنها بالنسبة لذلك العصر، البؤرة المشعة على الأطراف، وعليه فكتاب ابن خرداذبه «المسالك والممالك» يجعلها المكان الذي منه يتجه وإليه يصل كل ما له علاقة بدار الإسلام، إلى ذلك فهو دليل سفر بالمسافات بالنسبة للرحالة والمسافرين والجند والتجار والحجّاج، وكل من يرهن حياته بالأسفار والارتحال. من يبتغي المجد، ويستأثر بالاهتمام، عليه الاتجاه إلى دار السلام.

وليس من المصادفة أن يُلحق بالكتاب المذكور، كتاب «الخراج وصنعة الكتابة» لـ«قدامة بن جعفر». فهو مكمّل له، لأنه، فضلاً عن اهتمامه بالطرق والمسافات يعنى أساساً بـ«الخراج» أي خراج البلاد المكونة لدار الإسلام. ولكنه ينطلق أيضاً من اعتبار مركزية بغداد «نبدأ بالطريق المأخوذ فيه من مدينة السلام إلى مكة، وهو المنسك الأعظم وبيت الله الأقدم»، فبالنسبة له، يحتل الأمر أهمية استثنائية «لأن قصبة مملكة الإسلام بلد العراق»[19]. ولهذا فإن قدامة بن جعفر، بعد أن ينتهي من الطرق والمسافات يبدي حرصاً شديداً على ذكر كميات الخراج المتحصّلة من كل إقليم ومدينة وقصبة، إنها إحصاءات دقيقة يوردها بالدينار والدرهم تبيّن الموارد المالية لدار

---

(18) شاكر خصباك، في الجغرافية العربية، بيروت، دار الحداثة، 1988، ص 28. وانظر أيضا: شاكر خصباك، الجغرافيا عند العرب، ضمن «موسوعة الحضارة العربية الإسلامية» بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1995، ص 488.

(19) قدامة بن جعفر، نبذ من كتاب الخراج، وصنعة الكتابة، ملحق بكتاب المسالك والممالك، لابن خرداذبة، ليدن، بريل، 1889، ص 185.

الإسلام، وهي تصب في بغداد، وبعد ذلك تأتي «ثغور الإسلام والأمم والأجيال المطيفة بها»[20] ويفرد لها مكاناً للحديث عن مواردها المالية، ومقدار ما تدفعه لدار الإسلام.

تظهر بغداد، ومن بعدها دار الإسلام لدى ابن خرداذبه وقدامة بن جعفر بوصفها مركز الاتصال والتداول المالي في القرن الثالث. ويفرد ابن حوقل مكانة خاصة للعراق في كتابه «صورة الأرض». ويركّب له صورة مضخّمة، مؤكداً على موقعه الاستثنائي في ذهنية الكتّاب والمؤرخين والجغرافيين القدامى، فالعراق «أعظم أقاليم الأرض منزلة، وأجلّها صفة، وأغزرها جباية، وأكثرها دخلاً، وأجملها أهلاً، وأكثرها أموالاً، وأحسنها محاسن، وأفخرها صنائع، وأهله فأوفرهم عقولاً، وأوسعهم حلوماً، وأفسحهم فطنة في سالف الزمان والأمم الخالية، وبمثله تجري أمور أمة الآخرة، يقرّ بذلك لهم أهل الطاعة والفضائل، ولا يمتري فيه أهل الدراية والحصائل»[21].

يلاحظ أن الجغرافيين العرب في الوقت الذي يقدّمون فيه تفصيلات كثيرة عن العراق ومدنه، فإنهم غالباً ما يعتذرون بأنهم لم يكونوا مبالغين فيما أوردوه من ناحية، وإن كل ما في العراق شائع ومعروف في زمانهم من ناحية ثانية. وكأنهم يريدون إبراز الفكرة القائمة بعدم ضرورة التعريف بالمعروف، وهو أمر يظهر بوضوح عند الاصطخري وابن حوقل[22].

مدينة السلام، تحظى باهتمام بالغ في الجغرافيا القديمة، وهو أمر متصل باعتبارها عاصمة دار الإسلام. وما ينطبق على العراق، يكاد ينطبق على بغداد، فالاصطخري يشعر بحرج وهو يعرّف بها، لأنها المدينة المفتّحة والمعروفة للجميع «لم نُكثر من وصف بغداد لاشتهار وصفها عند الخواص والعوام، فاكتفينا من وصف بغداد بجملة يسيرة ذكرناها لئلا يطول به الكتاب»[23].

يمكن اعتبار محاولات ابن خرداذبه وقدامة، ثم الاصطخري وابن حوقل،

---

(20) م. ن. ص 234.
(21) صورة الأرض، ص 234.
(22) مسالك الممالك، ص 88 وصورة الأرض، ص 347.
(23) مسالك الممالك، ص 89.

ممهدات بلورت لوضع العراق في المركز، لكن المسعودي المعاصر للأخيرَين، وقد عُرف بتوسعاته الثقافية، يعالج تلك المركزية من منظور أشمل؛ إنه يدرج أسباباً متعددة لها، ويعيد ترتيب المعطيات الشخصية والموضوعية بكل تنوعاتها ليجعل من العراق مركز استقطاب استثنائي في القرن الرابع الهجري، ومدخله سيكون ذاتياً؛ إذ يعلن اعتزازه بالبلد «وأوسط الأقاليم الإقليم الذي ولدنا به» وما يختص به «كثرة مرافقه، واعتدال أرضه، وغضارة عيشه، ومادة الرافدين إليه، وهما دجلة والفرات، وعموم الأمن فيه، وبُعد الخوف عنه، وتوسطه الأقاليم السبعة، وقد كانت الأوائل تشبهه من العالم بالقلب من الجسد؛ لأن أرضه من إقليم بابل الذي تشعّبت الآراء عن أهله بحكمة الأمور كما يقع ذلك عن القلب، وبذلك اعتدلت ألوان أهله، واقتدرت أجسامهم، فسلموا من شُقرة الروم والصقالبة، وسواد الحبشة، وغلظ البربر، ومن جفا من الأمم، واجتمعت فيهم محاسن جميع الأقطار، وكما اعتدلوا في الجِبلة كذلك لطفوا في الفطنة، والتمسك بمحاسن الأمور، وأشرف هذا الإقليم مدينة السلام»[24].

كتب المسعودي هذا الكلام في مصر، وهو بعيد من العراق. ومن الواضح أن نبرة الحنين إلى مسقط رأسه، كانت تعمل خفية على ترتيب أفكاره وأحكامه، وشأنه شأن معظم الجغرافيين القدامى، فإنه يمنح الموقع الجغرافي قيمة عليا في تحديد الطبائع البشرية وسلوك الأفراد وصفاتهم، وهي فكرة ظلت فاعلة في مسار الفكر الإنساني حتى العصر الحديث، وتعزى أصولها النظرية الأولى إلى اليونان. لكن أرسطو طرحها كنظرية ضمن كتابه «السياسة»[25] وقد اصطلح عليها نظرية «الكيوف الطبيعية». وهي تربط بشكل مباشر بين المناخ والطبع، وتضفي تفوقاً وقيمة على الأقوام بحسب اعتدال المناخ، كما سيأتي، وكنّا وقفنا من قبل بالتفصيل على نقد هذه النظرية وتجلياتها في الفكر الغربي الحديث[26].

وكما نظر أرسطو إلى بلاد اليونان باعتبارها مركز العالم، نظر المسعودي إلى

---

(24) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، المكتبة العصرية، 1988، 2: 65 ـ 66.

(25) أرسطو، السياسة، ترجمة أحمد لطيف السيد، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1979، ج1: 116.

(26) عبدالله إبراهيم، المركزية الغربية، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1997، ص 229 ـ 275.

العراق باعتباره قلب العالم، إنه المكان الذي توافرت فيه كل الأسباب التي تؤهله لكل ذلك: الاعتدال، غضارة العيش، الماء، الأمن، الطمأنينة، توسط أقاليم الأرض، الحكمة، ولذلك اعتدل أهله في ألوانهم وأفكارهم وأجسامهم. باختصار بالنسبة للمسعودي، اجتمعت في أهله وفيه محاسن جميع الأقطار. ما ذكر المسعودي قط أية مساوئ! ومن الصعب فصل العلاقة الوثيقة بين المسعودي والعراق، فهو لم يترك أية مسافة بينه وبين موضوعه للنظر المحايد وتقديم الأحكام النهائية.

من الواضح أن غربته في مصر قد شحذت أفكاره بشفافية الحنين إلى مسقط رأسه وجعلته يغض الطرف عن أشياء كثيرة. إلى ذلك فإن حالته النفسية قد حجبت عنه المساوئ، وكان يذعن لمؤثرات الثقافة السائدة. لم ينظر المسعودي إلى العراق إلا بوصفه نموذجاً مثالياً لكل شيء، على أن هذه الأحكام لم تكن منفصلة عمّا استقر لدى معظم الجغرافيين والمؤرخين من تصور بخصوص مركزية العراق قبل القرن الرابع كما أشرنا قبل قليل.

يلحّ المسعودي في إيراد البراهين على هذه المركزية؛ ويقدّم في كتابه «التنبيه والإشراف» براهين مضافة، ففي سياق حديثه عن الأقاليم السبعة يصل إلى العراق الذي هو أوسط تلك الأقاليم، ولذلك فهو «شرف الأرض وصفوتها» وموضعه، هو «الموضع الذي ينقسم فيه الزمان إلى أربعة أقسام، فلا يخرج ساكنوه من شتاء إلى صيف حتى يمر بهم فصل الربيع، ولا صيف إلى شتاء حتى يمرّ بهم فصل الخريف. ولما ذكرنا توسطه، كانت ملوك سالف الأمم تحلّه، إذ كان نسبة الملك إلى المملكة التي هو عليها نسبة القلب إلى البدن الذي هو فيه. فكما كان الله عزّ وجلّ بلطيف حكمته إذ خلق القلب أشرف الأعضاء، أحلّه من البدن أوسطه، كانت هذه سبيل الملك من مملكته. وكانت قدماء الملوك تقول الملك الأعظم مركز لدائرة ملكه، بعده من محيطها بعد واحد، وتدّ مركوز، وعلم منشور، ، منه يُستمد التدبير، وإليه تردّ الأمور. لذلك يقال إن الملك الأعظم والمدبّر الأكبر ينبغي أن يكون منزله الواسطة من هذه الأقاليم» واستناداً إلى كل هذه الحجج، يعتبر «العراق أشرف المواضع التي اختارتها ملوك الأمم»[27].

ما دمنا نتحرك في مجال خاص بالمسعودي، فمن المفيد الوقوف تفصيلياً على

(27) المسعودي، التنبيه والإشراف، تحقيق دي خويه، ليدن، بريل، 1894، ص 35 ـ 36.

وثيقة غاية في الأهمية يوردها في «مروج الذهب»، ويؤكد أنها تعود إلى عهد الخليفة عمر بن الخطاب، ومع أن أفكارها وأحكامها شديدة الشبه بما كان شائعاً خلال عصر المسعودي، فإن تأكيد المسعودي على أنها متصلة بصدر الإسلام، وأنها مكتوبة خصيصاً من أحد «حكماء» ذلك العصر، جواباً عن سؤال وجهه إليه عمر بن الخطاب، يضفي عليها أهمية استثنائية لأنها تكشف أن النظر إلى العراق باعتباره مركزاً قد تشكّل في وقت مبكر جداً، وقد ركّبت عناصر الوثيقة طبقا لأيديولوجيا التمركز المتأخرة، ومضمون الوثيقة يوافق مناخ التفكير السائد في العصر العباسي.

تكشف ما سوف نصطلح عليه بـ«وثيقة عمر» جملة من الأمور الأساسية، ولعل أهمها على الإطلاق أن الحكيم الذي كتبها وبعثها إلى عمر، كان ينظر إلى العالم على أنه ثلاثة عوالم، أولها: العالم العربي، وفيه: الشام ومصر والحجاز والمغرب والعراق والجزيرة، وثانيها: العالم الإيراني، وفيه: الجبال وخراسان وفارس وخورستان، وثالثها: الهند والصين وبلاد الروم، وهو التقسيم التقليدي الشائع آنذاك: دار العرب، ودار الإسلام، ودار الحرب. لكن نظرته كانت ترتب هذه العوالم حسب أهميتها، وحسب أهمية البلدان فيها، وهذا يكشف أن هذه الوثيقة، تضع العراق في المركز ثم تنضّد البلاد الأخرى إلى جانبيه شرقاً وغرباً، فهو المركز بالنسبة لها كما سيتضح.

يسند المسعودي الخبر الخاص بـ«وثيقة عمر» إلى «ذوي الدراية» الذين ذكروا أن الخليفة الراشدي الثاني حين تم له فتح العراق والشام ومصر، وبلاد أخرى، كتب إلى حكيم من حكماء العصر: إنّا أناس عرب، وقد فتح الله علينا البلاد، ونريد أن نتبوأ الأرض، ونسكن البلاد والأمصار، فصف لي المدن وأهويتها ومساكنها، وما تؤثره التربة والأهوية في سكانها. فكتب إليه ذلك الحكيم: «بأن الله قسّم الأرض أقساماً: شرقاً وغرباً وشمالاً وجنوباً، فما تناهى في التشريق فهو مكروه لاحتراقه وناريته وحدّته وإحراقه لمن دخل فيه، وما تناهى مغرباً أيضاً أضر سكانه؛ لموازاته ما أوغل في التشريق، وهكذا ما تناهى في الشمال أضّر ببرودته وقرّه وثلوجه وآفاته الأجسام فأورثها الآلام، وما اتصل بالجنوب وأوغل فيه أحرق بناريته ما اتصل به من الحيوان؛ ولذلك صار المسكون من الأرض جزءاً يسيراً، ناسب الاعتدال، وأخذ بحظه من حسن القسمة» وبعد أن ينتهي الحكيم من مقدمته المنطقية هذه التي تستعيد في تضاعيفها أفكار بطليموس وجالينوس، ينتقل ليصف القطع المسكونة من الأرض،

وعلى الوجه الآتي: «أما الشام فسحب وآكام، وريح وغمام، وغدق وركام، ترطب الأجسام، وتبلّد الأحلام، أما أرض مصر فأرض قوراء غوراء، ديار الفراعنة، ومنازل الجبابرة، تحمد بفضل نيلها، وذمّها أكثر من حمدها، هواؤها راكد، وحرّها زائد، وشرها وارد، تكدّر الألوان، وتجنب الفطن.. وفي أهلها مكر ورياء، وخبث ودهاء وخديعة، إلا أنها بلد مكسب لا بلد مسكن، لترادف فتنها، واتصال شرورها. أما اليمن فيضعف الأجسام، ويذهب بالأحلام، أما الحجاز فهواؤه حرور، وليله بهور، ينحف الأجسام، ويجفف الأدمغة، ويشجع القلب، ويبسط الهمم، أما المغرب، فيقسّي القلب، ويوحش الطبع، ويطيش اللب، ويذهب بالرحمة، ويكسب الشجاعة، ويقشع الضراعة، وفي أهله غدر، ولهم خبث ومكر، ديارهم مختلفة، وهممهم غير مؤتلفة. أما العراق فمنار الشرق، وسرّة الأرض وقلبها، إليه تحادرت المياه، وبه اتصلت النضارة، وعنده وقف الاعتدال، فصفت أمزجة أهله، ولطفت أذهانهم، واحتدت خواطرهم، واتصلت مسراتهم، فظهر منهم الدهاء، وقويت عقولهم، وثبتت بصائرهم، وقلب الأرض العراق، وهو المجتبى من قديم الزمان، وهو مفتاح الشرق، ومسلك النور، ومسرح العينين، ومدنه المدائن وما والاها، ولأهله أعدل الألوان، وأنقى الروائح، وأفضل الأمزجة، وأطوع القرائح، وفيهم جوامع الفضائل، وفوائد المبرات، وفضائله كثيرة؛ لصفاء جوهره، وطيب نسيمه، واعتدال تربته، وإغداق الماء عليه، ورفاهية العيش به».

ما إن ينتهي حكيمنا من العالم العربي، إلا وينتقل إلى العالم الإيراني، ليستأنف أوصافه التبخيسية التي خصّ بها الشام ومصر واليمن والحجاز والمغرب، باستثناء العراق الذي ركّب له صورة تبجيلية شفافة، وهنا نلاحظ مرة أخرى ظهور أحكام القيمة السلبية؛ فـ«الجبال» تخشن الأجسام وتغلظها، وتبلد الإفهام وتقطّعها، وتفسد الأحلام، وتميت الهمم. وأما خراسان فتكبر الهمم، وتعظم الأجسام، وتلطف الأحلام، ولأهلها عقول وهمم طامحة، وفيهم غوص وتفكير، ورأي وتقدير، أما فارس فخصب الفضاء، رقيق الهواء، متراكم الماء، معتم بالأشجار، كثير الثمار، وفي أهله شح، ولهم خب، وغرائزهم سيئة، وهممهم دنيئة، وفيهم مكر وخداع، أما خوزستان فهي كدرة الأهواء، تفسد الأحلام، وتبلد الإفهام، وتخبث الهمم، وتستأصل الكرم، يساق أهله سوق الأنعام، وهم الهمج الطّغام، ثم يمر على «الجزيرة» ويتقدم بوصيته الثمينة للخليفة: واعلم: يا أمير المؤمنين - أن الله تبارك

وتعالى قسم الأرض أقساماً، فضّل بعضها على بعض، فأفضل أقسامها العراق، فهو سيد الآفاق، وقد سكنه أجيال وأمم ذوو كمال. وأخيراً في سطر واحد يجمل كل ما يتصل بدار الحرب: وأما الهند والصين وبلاد الروم فلا حاجة بي إلى وصفها لك؛ لأنها منازل شاسعة، وبلدان نائية، كافرة وطاغية [28].

قبل أن ننتقل إلى تحليل هذه الوثيقة، يحسن أن نردفها بجواب كعب الأحبار عن سؤال تقدم به إليه أيضاً عمر بن الخطاب عن العراق، فكان جوابه: يا أمير المؤمنين، إن الله لما خلق الأشياء ألحق كل شيء بشيء، فقال العقل: أنا لاحق بالعراق، فقال العلم: وأنا معك. فقال المال: وأنا لاحق بالشام، فقالت الفتن: وأنا معك. فقال الخصب: وأنا لاحق بمصر، فقال الذل، وأنا معك. فقال الفقر: وأنا لاحق بالحجاز، فقالت القناعة: وأنا معك. فقال الشقاء وأنا لاحق بالبوادي، فقالت الصحة: وأنا معك [29].

تكشف هذه الوثيقة مجموعة من الإكراهات التي تهدف إلى تثبيت فكرة يستبعد أنها كانت موجودة في العقد الثاني من القرن الهجري الأول، والحقيقة فإن الشرعية الجغرافية والثقافية القائلة بمركزية العراق في العالم الإسلامي بدأت مع العباسيين، وإن كانت الفكرة موجودة في الفكر الإيراني القديم، لكنها نشطت وقوّت حججها في القرنين الثالث والرابع، ولهذا فإن المسعودي من القرن الرابع كان مشبعاً بأسس تلك الفكرة إلى درجة لم يشكّك بها، لكن النقد الداخلي لهذه الوثيقة سيضعف منطقها وحججها، وأول ما يلاحظ أن الوثيقة تتحدث عن بلاد المغرب بصفتها جزءاً من العالم الإسلامي، والحقيقة أنها لم تفتتح في خلافة عمر، ومحاولات عثمان بن عفان الأولية لم تفلح في فتحها إلى أن قام معاوية بن أبي سفيان، بعد انقضاء الخلافة الراشدية بعشر سنين، أي في عام 50 هجرية الموافق 670 ميلادية بتكليف عقبة بن نافع بأمر الفتح، وهو الذي بنى القيروان.

لم يستتب الأمر للمسلمين في المغرب، أو ما كان يسمى آنذاك بإفريقيا، بسهولة، فبعد أن عزل عقبة بن نافع جرى تمرد واسع، فما كان من الأمويين إلا إعادة عقبة ثانية. والسيطرة النهائية على هذه البلاد لم تتم إلا قرب نهاية خلافة عبد

---

(28) مروج الذهب 2: 61 ـ 64.
(29) م. ن. 2: 65.

الملك بن مروان (= حكم 65 ـ 86 = 685 ـ 705م) حينما تم القضاء على «الكاهنة» التي تلقب بـ«ملكة البربر» حوالي سنة 83= 702م. ليس ذلك فحسب، بل إن المصادر تورد أن عمر بن الخطاب نفسه كان منع عمرو بن العاص من الإقدام على فتح إفريقيا، فقد كتب إليه «لا تدخل إفريقيا؛ فإنها مفرّقة لأهلها غير مجمّعة، ماؤها قاسٍ ما شربه أحد من العالمين إلا قست قلوبهم»[30].

إلى ذلك فالمصادر كانت تصفها دائماً بأنها بلاد البربر. والأمر الثاني الذي له الدرجة نفسها من الأهمية هو الحديث عن خراسان وخوزستان وبلاد فارس والجبال، أو ما اصطلح عليه بـ«العالم الإيراني». فلا يمكن الادعاء أن هذه البلاد فتحت جميعها في خلافة عمر، ذلك أن الحدود الشرقية والشمالية لهذه البلاد تقع بعيداً في وسط آسيا. والصواب أن أجزاء منها فقط تم فتحه، وبعد مدة طويلة تم استكمال فتحها. وهنا يظهر الأمر الثالث الخاص بتقسيم كل البلاد التي أشار «الحكيم» إليها: دار الإسلام ودار الحرب، كما هو واضح من وصفه للصين والهند وبلاد الروم بأنها «كافرة طاغية».

يرجّح أن هذا التقسيم متأخر لأنه ظهر بعد ظهور التخوم الفاصلة بين الدارين المذكورتين. وعلى الرغم من أن هذه المطاعن تضعف من الأهمية التاريخية للوثيقة، لكنها لا تمس القيمة الأيديولوجية التي تتشبّع بها، إنها تريد دمج جملة من المعطيات المتفرّقة: الجغرافية، التاريخية، والثقافية، والعرقية، للإعلاء من شأن قضية معينة، ومع أنه لا يستبعد أن التنافسات والسجالات السياسية بين العراق وبلاد الشام ومصر والمغرب ـ وقد بدأت تتشكّل في بعضها كيانات سياسية ـ وجّهت هذه الوثيقة وجهتها المذكورة، وهي سجالات كانت حامية كما هو معروف في الأدبيات التاريخية. فإن معظم مضامينها مشتقة من المعلومات الجغرافية التي كانت قد بدأت بالشيوع في القرن الثالث.

فكرة دار الإسلام ومركزها العراق تشكّلت بسبب من تثبّت المنظومة العقائدية الإسلامية، بعد أن توقف المسلمون عن التقدم، وقد كانت داراً شعورية تغذّيها الثقافة الإسلامية، وتنشط فيها منظومة قيم متماسكة تقبل أحياناً تفسيرات متقاربة، ولكنها تنظر إلى الآخر بتوجّس، ولكن الأمر الذي يستأثر بالاهتمام هو صورة الآخر خارج

(30) ياقوت الحموي، معجم البلدان، بيروت، دار صادر، 1995، ج1: 229.

المجال المشبع بالعقيدة الإسلامية كما ظهرت في المدونات الجغرافية. فعن كل تمركز لا بد أن تتأدّى صورة مشوّهة الآخر.

4. صور إكراهية: بعث نظرية الكيوف الطبيعية

إن الصور الإكراهية التي ركبتها الأدبيات الجغرافية والتاريخية والأدبية القديمة للآخر، خلال القرون الوسطى، ما زالت فاعلة في التصور الثقافي العام، ومتحكمة في المخيال الإسلامي، وفي كيفية إنتاجه للصور النمطية الخاصة بالشعوب غير الإسلامية. وذلك متصل بالمركزية الإسلامية ونظرتها إلى الآخر.

أفرد أبو الفداء باباً في كتابه للحديث عن الزنوج في الجزء الجنوبي من الأرض، وهو ما يعرف بـ«بلاد السودان» (= علماً أن الجغرافيين يتحدثون عن الزنج والسودان والأحباش والنوبييّن، وهم موزعون في الجنوب الشرقي لإفريقيا، والمناطق الوسطى والغربية منها، ثم السواحل الشرقية العليا، وأخيراً ضفاف النيل العليا، وذلك على التوالي) ولكنه منذ اللحظة الأولى يتبنى الأحكام الشائعة، فاعتماداً على ابن سعيد (= الذي يروي عن ابن فاطمة) يرى بأن السودان عراة، وهم مهملون، وأنهم كالبهائم، وعادتهم أنهم يأكلون من وقع إليهم من الناس[31]، وهم كفار، وحينما يواجه بضرورة ذكر التفاصيل، فإنه استناداً إلى ابن سعيد أيضاً يجد على سبيل المثال، أن سكان أعالي النيل «مذمومون بين أجناس الحبشة، وقد اشتهر عنهم أنهم يخصون من يقع إلى أيديهم. ويدفعون ذكور الآدميين في صدقاتهم ويفتخرون بذلك»[32].

وتبدو المعلومات التاريخية والاجتماعية والدينية ضحلة جداً في كتاب أبي الفداء، فيما يخص الآخر، ففي أحاديثه المقتضبة عن جزائر المحيط وبلاد الروم والقسم الشمالي من الأرض والهند والصين، يتجنّب الخوض في المنظومات القيمية والثقافية، ويعنى فقط بالمسافات والأسماء، وكأنّ هذه البلاد خالية من الجنس البشري، ولو انتخبنا مثالاً على ذلك حديثه عن بريطانيا، لوجدناه يعرفها بالصورة الآتية: «من جزائر البحور المتفرعة عن البحر المحيط الغربي جزيرة بريطانية في بحر

---

(31) تقويم البلدان، ص 151.

(32) م. ن. ص 154.

برديل، وهو البحر الخارج في شمال الأندلس، وليس بهذه الجزيرة ماء إلا من الأمطار، وعلى ذلك يزرعون، وجزائر بريطانية إحدى عشرة جزيرة، ومن الجزائر المشهورة جزيرة انكلطرة، ويقال انكلترة. . وفي هذه الجزيرة مدينة ليندرس (= لندن). . وفي هذه الجزيرة معدن الذهب والفضة والنحاس والقصدير، وليس فيها كروم لشدة الجمد، وأهلها يحملون جواهر هذه المعادن إلى بلاد افرنسة، ويتعوضون به الخمر. فصاحب فرنسة إنما كثر الذهب والفضة عنده من ذلك. . وفي شمالي جزيرة انكلترة وبعض شمالي بريطانية جزيرة ارلندة. . وهي مشهورة بكثرة الفتن، وكان أهلها مجوساً ثم تنصّروا اتباعاً لجيرانهم»[33]. ما الذي سيرتسم في المخيال عن الإنجليز سوى: استبدال الخمرة الخسيسة بالمعادن النفيسة، والفتن، والعقائد الوثنية التي بالكاد ثلمها التنصّر؟.

ولم يكن المسعودي بمنأى عن السقوط في هوة الحكم القيمي بحق الآخر، فأهل الشمال بسبب الأحوال المناخية الباردة «عظمت أجسامهم، وجفت طبائعهم، وتوعّرت أخلاقهم، وتبلدت أفهامهم، وثقلت ألسنتهم، ومَن أوغل إلى أقصى الشمال فالغالب عليه الغباوة والجفاوة والبهائمية. ومَن كان في الإقليم السادس فإنهم في عداد البهائم»[34].

من المعروف أن الجغرافيا الإسلامية قد ورثت عن الإغريق والفرس والهنود فكرة الأقاليم، وفكرة الطبائع، والعلاقة بينهما [35]، وهما في الجغرافية البشرية الإسلامية مترابطتان، فالموقع الجغرافي هو الذي يحدد طبائع البشر وأخلاقهم وعقلياتهم وألوانهم، فالتلازم بينهما تلازم نتيجة بسبب. إذ الظروف المناخية للإقليم حسب اعتقاد القدماء تتدخل مباشرة في تشكيل الطبائع والعادات والأشكال وطرائق التفكير والرغبات.

أخذ الجغرافيون بهذه العلاقة وبنوا عليها تصوراتهم وتصنيفاتهم للأجناس

---

(33) م.ن. ص 187 ـ 188.

(34) المسعودي، التنبيه والإشراف، بيروت، 1965، ص 23.

(35) أندريه ميكيل، جغرافية دار الإسلام البشرية، ترجمة إبراهيم الخوري، دمشق، وزارة الثقافة، 1985، ج1 ق1 ص 11. و كرامرز وآخرون، الجغرافيا عند المسلمين «سلسلة كتب دائرة المعارف الإسلامية» ترجمة إبراهيم خورشيد وآخرون، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1982، ص 91 ـ 103. وشاكر خصباك «موسوعة الحضارة العربية الإسلامية»، ص 488 ـ 492.

البشرية. وقد نقد كراتشوفسكي خضوعها للنظريات العلمية الموروثة عن الأوائل[36] وكنّا أشرنا إلى أنها وظّفت معطيات نظرية الكيوف الطبيعيّة في مجال رؤية الآخر، وقد وجّه نقد إلى جغرافيا الأقاليم وما ترتب عليها؛ لأن التقسيم الذي تعتمد عليه تعسفي لا يعطي اعتباراً للعوامل الجغرافية مثل التشابه في الظروف المناخية والثقافية والبشرية وغيرها وقد تضمنت تكرار بلاد مختلفة في أكثر من إقليم[37].

معروف أن تلك النظرية كانت تتردد منسوبة إلى بطليموس وجالينوس وأبقراط. فالأول عُدّ المرجعية الأساسية لفكرة الأقاليم، أما جالينوس وأبقراط فهما الموجهان الأساسيان لفكرة الأعراق والطبائع، وربطت الجغرافية الإسلامية الفكرتين ربطاً محكماً، وكيّفتهما في نظرتها للذات والآخر، منذ دخول الفكر اليوناني إلى الثقافة العربية الإسلامية في القرن الثالث الهجري، وقد ظهرت لنا في مناقشة «وثيقة عمر» تجليات واضحة للفكرتين المذكورتين «فما تناهى في التشريق فهو مكروه لاحتراقه وناريته وحدته وإحراقه لمن دخل فيه، وما تناهى مغرباً أيضاً أضر سكانه؛ لموازاته ما أوغل في التشريق، وهكذا ما تناهى في الشمال أضّر ببرودته وقرّه وثلوجه وآفاته الأجسام فأورثها الآلام، وما اتصل بالجنوب وأوغل فيه أحرق بناريته ما اتصل به من الحيوان؛ ولذلك صار المسكون من الأرض جزءاً يسيراً، ناسب الاعتدال، وأخذ بحظه من حسن القسمة». ولكن الظاهرة تطورت فيما بعد وأصبحت محوراً أساسياً في الفكر الجغرافي، ويعنينا الجانب المتصل بالآخر منه، بعد أن رأينا كيف استقامت مركزية دار الإسلام في جانب منها عليه.

من المفيد الوقوف على أمثلة دالة على مدى تحكم هذه الفكرة في مجمل الصورة التي أنتجها المسلمون للأجناس البشرية. وعلى الرغم من الترابط الوثيق بين البيئة والطبائع فالملاحظ أن الجغرافيين المسلمين خصّوا البشر باهتمامهم الرئيس. وقد كان أندريه ميكيل مصيباً حينما أكد هذه الحقيقة، فموضوع بحث الرحالة والجغرافيين كان البشر، ووظيفة الجغرافيا البشرية عند المسلمين هي كشف علاقات

---

(36) كراتشكوفسكي، تاريخ الأدب الجغرافي العربي، ترجمة صلاح الدين عثمان هاشم، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر ج 1: 23.

(37) س.م. ضياء الدين علوي، الجغرافيا العربية، تعريب وتحقيق عبدالله يوسف الغنيم وطه محمد جاد، الكويت، جامعة الكويت، 1980، ص 166.

دار الإسلام بالبلدان المجاورة، وتصوّر المسلمين عن شعوبها، وتصورهم عن الأرض بأجمعها[38].

يربط المسعودي بين البيئة والطبائع البشرية، وينتهي إلى تثبيت نتائج وصفية غير محايدة تترتب عليها أحكام قيمة بالغة القسوة، ويحسن الوقوف على ذلك. فالأرض كما يقول أربعة أقسام عنده، وهي:

1. شرقي مذكّر، يتصف أهله بـ«طول الأعمار، وطول مدد الملك، والتذكير، وعزة الأنفس، وقلة كتمان السر، وإظهار الأمور والمباهاة بها، وما لحق بذلك؛ وذلك لطباع الشمس، وعلمهم الأخبار، والتواريخ، والسير، والسياسات، والنجوم.»

2. غربي مؤنّث، يتصف أهله بـ«كتمان للسر، وتديّن وتألّه، وكثرة انقياد إلى الآراء والنِحل، وما لحق بهذه المعاني إذ كان من قسم القمر.»

3. شمالي غبي، تأثر أهله بالبرد فـ«عظمت أجسامهم وجفّت طبائعهم وتوعّرت أخلاقهم وتبلّدت أفهامهم وثقلت ألسنتهم، وابيضّت ألوانهم حتى أفرطت... ولم يكن في مذاهبهم متانة؛ وذلك لطباع البرد وعدم الحرارة. ومَنْ كان منهم أوغل في الشمال فالغالب عليه الغباوة والجفاء والبهائمية، وتزايد ذلك فيهم في الأبعد فالأبعد إلى الشمال... وأما مَنْ كان خارجاً عن هذا العرض... فإنهم في عداد البهائم.»

4. جنوبي متوحش، ضربت الحرارة أهله فـ«اسودّت ألوانهم، واحمرّت أعينهم، وتوحّشت نفوسهم؛ وذلك لالتهاب هوائهم، وإفراط الأرحام في نضجهم حتى احترقت ألوانهم، وتفلفلت شعورهم لغلبة البخار الحار اليابس»[39].

يقوم المسعودي بتنميط البشر حسب الأقاليم، وهو تنميط جنسي وأخلاقي وعقلي وشكلي يراد منه حبس الأجناس في طبائع ثابتة. إنها تقسيمات اختزالية تهدف إلى بسط سلسلة من الانطباعات الشائعة كأحكام نهائية يروم من خلالها إلغاء طرف وتبجيل آخر، وليس تقديم وصف، وهي ليست غريبة عن الأفق التاريخي الذي تترتب فيه، كما أنها ليست خاصة بالمسلمين وحدهم، لكنها معهم اتخذت طابعاً قيمياً واضحاً، فقبل ذلك بمدة طويلة كانت الشعوب تشكّل الصور الإكراهية لبعضها، ولم ينج أحد تقريباً من ذلك؛ فأرسطو قبل المسعودي بأكثر من ألف عام كان ـ في مجال

---

(38) جغرافية دار الإسلام البشرية، ج2، ق1، ص 120، وج1، ق1، ص 11.
(39) التنبيه والاشراف، ص 21.

العلاقة بالآخر ـ قد دشن لذلك بتركيز الصفات الحميدة في اليونان وحدها استناداً إلى الحجة البيئية، قال «الشعوب التي تقطن الأقطار الباردة حتى في أوروبا هم على العموم ملؤهم الشجاعة لكنهم على التحقيق منحطون في الذكاء وفي الصناعة، من أجل ذلك هم يحتفظون بحريتهم لكنهم من الجهة السياسية غير قابلين للنظام، ولم يستطيعوا أن يفتتحوا الأقطار المجاورة. وفي آسيا الأمر على ضد ذلك شعوبها أشد ذكاء وقابلية للفنون، لكن يعوزهم القلب، ويبقون تحت نير استعباد مؤبّد. أما العنصر الإغريقي الذي هو بحكم الوضع الجغرافي وسط فإنه يجمع بين كيوف الفريقين، فيه الذكاء والشجاعة معاً. إنه يعرف أن يحتفظ باستقلاله وفي الوقت نفسه يعرف أن يؤلّف حكومات حسنة جداً، وهو جدير إذا اجتمع في دولة واحدة بأن يفتح العالم»[40].

كان هذا التصور شائعاً، وقد ظلّ لفترة طويلة بعد ذلك مهيمناً على أفكار الجغرافيين في العالم، وانتقل إلى كثير من العلوم الإنسانية، وبخاصة الاجتماع، وقسّمت الشعوب حسب مواقعها من الأقاليم، واعتمده الجغرافيون والمؤرخون الإسلاميون بوصفه حقيقة أبدية.

يمايز المسعودي بين الشعوب على أسس تفترض التضاد المطلق فيما بينها، وهي: الذكورة والأنوثة من جهة، والبوهيمية والوحشية من جهة ثانية. ويلحق بالزوج الأول الشرقيين والغربيين، وبالزوج الثاني الشماليين والجنوبيين، وتوزيعه يقتضي التنافر التام، فالذكورة الحقة تضادّ الأنوثة حسب تصوره، وتضاد بالطبع البوهيمية والوحشية، إنها فحولة التميّز والقوة والتفكير، وعلى النقيض من ذلك تظهر الأنوثة كمنقصة لأنها سلوك معوج يقوم على الغموض والكتمان والتصديق العاطفي السريع، ثم التعلّق بشيء والتخلّي عنه، فتختلط الآراء والمواقف، وتكثر النحل، وهو يرفع من شأن الذكورة إذ يجعلها معياراً للتفوق في الطبع، ويخفض من شان الأنوثة إذ يجعلها معيارا لنقص الطبع. أما نظرته إلى الشماليين والجنوبيين، فلا تستحق معاييرا بشرية، ولهذا يستعير عناصرها من عالم الحيوان البوهيمي (= البهيمة) والمتوحش، وينضّد سلسلة طويلة من الأحكام القاسية بحقهم.

إن المسعودي يضع أمامنا تقسيماً بشرياً وحيوانياً، فأفضل بني البشر، هم الشرقيون لأنهم ذكور في جملة طباعهم، والأسوأ هم الغربيون لأنهم مؤنثون في

---

(40) السياسة 1: 254 ـ 255.

طباعهم، أما أهل الشمال والجنوب فهم خارج ذلك، إنهم مقيّدون بقيود الحيوانات المتوحشة، والتراتب بينهم غائب إذ هم في الدرك الأخير من الحيوانية، لا تمايز عنده بين ذكور الحيوانات وإناثها، ولا بين وحشيها وأليفها. ما دام التصنيف يقوم على التفاضل فالمهم هو فقط منزلة الفاضل.

يسبب هذا التصنيف صدمة، وبخاصة إذ يصدر عن المسعودي الذي سلخ عمره في مخالطة الأغيار، ولكنه كان جزءاً جوهرياً من ثقافة القرون الوسطى، كما أشرنا، وظل مستبدّاً بالتفكير البشري إلى العصر الحديث، وقد وضع الفكر الغربي تمايزاً لا يقل قسوة عن تقسيم المسعودي بين الشعوب وإلى وقت قريب[41] ولكن الفكر الغربي قلب أوصاف المسعودي، وعكس الأحكام تماماً، الأقوام الشمالية هم نخبة بني البشر، وبعدهم يبدأ انحطاط الطباع بالتدريج إلى أن ينتهي بالزنوج والهنود الحمر. تفرض المركزيات قوانينها الصارمة والمغلقة على الجنس البشري، وتحجزه ضمن تصنيفات تستند إلى أسس ثقافية، لكنها تتذرع بحجج العلم. هذه الفكرة كانت مثار إعجاب ابن خلدون ـ وغيره كثر ـ فتبناها، وجعلها الركيزة التي تستند إليها فكرته عن العمران البشري.

5. الآخر: مواقع دونية

أكد ابن خلدون في «المقدمة» على أهمية التدرج في ترتيب الأقاليم، وربط الخصائص البشرية والقيمية بذلك التدرج، فذهب إلى أن: المغمور من الأرض إنما يوجد في الوسط لإفراط الحر في الجنوب منه والبرد في الشمال، ولما كان الجانبان من الشمال والجنوب متضادين من الحر والبرد وجب أن تتدرج الكيفية من كليهما إلى الوسط فيكون معتدلا؛ فالإقليم الرابع أعدل العمران، والذي حافاته من الثالث والخامس أقرب إلى الاعتدال، والذي يليهما. والثاني والسادس بعيدان من الاعتدال. والأول والسابع أبعد بكثير؛ فلهذا كانت العلوم، والصنائع، والمباني، والملابس، والأقوات، والفواكه، بل والحيوانات، وجميع ما يتكون في هذه الأقاليم الثلاثة المتوسطة مخصوصة بالاعتدال، وسكانها من البشر أعدل أجساماً وألواناً وأخلاقاً وأدياناً، حتى النبوات فإنما توجد في الأكثر فيها. ولم نقف على خبر بعثة في

(41) المركزية الغربية، ص 229 ـ 272.

الأقاليم الجنوبية ولا الشمالية؛ وذلك أن الأنبياء والرسل إنما يختص بهم أكمل النوع في خلقهم وأخلاقهم، قال تعالى (كنتم خير أمة أخرجت للناس)، وذلك ليتم القبول بما يأتيهم به الأنبياء من عند الله.

وأهل هذه الأقاليم أكمل لوجود الاعتدال لهم، فتجدهم على غاية من التوسط في مساكنهم، وملابسهم، وأقواتهم، وصنائعهم، يتخذون البيوت المنجّدة بالحجارة المنمّقة بالصناعة، ويتناغون في استجادة الآلات والمواعين، ويذهبون في ذلك إلى الغاية، وتوجد لديهم المعادن الطبيعية من الذهب، والفضة، والحديد، والنحاس، والرصاص، والقصدير، ويتصرفون في معاملاتهم بالنقدين العزيزين، ويبعدون عن الانحراف في عامة أحوالهم، وهؤلاء أهل المغرب، والشام، والحجاز، واليمن، والعراقين، والهند، والسند، والصين، وكذلك الأندلس ومَنْ قرُب منها من الفرنجة، والجلالقة، والروم واليونانيين، ومَنْ كان مع هؤلاء أو قريباً منهم في هذه الأقاليم المعتدلة؛ ولهذا كان العراق والشام أعدل هذه كلها لأنها وسط من جميع الجهات.

وأما الأقاليم البعيدة من الاعتدال، مثل: الأول والثاني والسادس والسابع؛ فأهلها أبعد من الاعتدال في جميع أحوالهم، فبناؤهم بالطين والقصب، وأقواتهم من الذرة والعشب، وملابسهم من أوراق الشجر يخصفونها عليهم أو الجلود، وأكثرهم عرايا من اللباس، وفواكه بلادهم وأدمها غريبة التكوين مائلة إلى الانحراف، ومعاملاتهم بغير الحجرين الشريفين من نحاس أو حديد أو جلود يقدرونها للمعاملات، وأخلاقهم مع ذلك قريبة من خلق الحيوانات العجم، حتى لينقل عن الكثير من السودان أهل الإقليم الأول أنهم يسكنون الكهوف والغياض، ويأكلون العشب، وأنهم متوحشون غير مستأنسين يأكل بعضهم بعضاً، وكذا الصقالبة؛ والسبب في ذلك أنهم لبعدهم عن الاعتدال يقرب عرض أمزجتهم وأخلاقهم من عرض الحيوانات العجم، ويبعدون عن الإنسانية بمقدار ذلك، وكذلك أحوالهم في الديانة أيضاً، فلا يعرفون نبوءة ولا يدينون بشريعة إلا من قرب منهم من جوانب الاعتدال، وهو في الأقل النادر مثل الحبشة المجاورين لليمن الدائنين بالنصرانية فيما قبل الإسلام، وما بعده لهذا العهد. ومثل أهل مالي وكوكو والتكرور المجاورين لأرض المغرب الدائنين بالإسلام لهذا العهد، يقال إنهم دانوا به في المائة السابعة. ومثل مَنْ دان بالنصرانية من أمم الصقالبة والإفرنجة والترك من الشمال. ومن سوى هؤلاء من أهل تلك الأقاليم المنحرفة جنوباً وشمالاً فالدين مجهول عندهم، والعلم

مفقود بينهم، وجميع أحوالهم بعيدة من أحوال الأناسي قريبة من أحوال البهائم. ويخلق ما لا تعلمون.

ولا يعترض على هذا القول بوجود اليمن وحضرموت والأحقاف وبلاد الحجاز واليمامة وما يليها من جزيرة العرب في الإقليم الأول والثاني؛ فإن جزيرة العرب كلها أحاطت بها البحار من الجهات الثلاث... فكان لرطوبتها أثر في رطوبة هوائها فنقص ذلك من اليبس والانحراف الذي يقتضيه الحر وصار فيها بعض الاعتدال بسبب رطوبة البحر»[42].

لقد أوردنا النص كاملا لأنه يحمل في طياته الحجج بجلاء. ويلاحظ أن صاحب «المقدمة» يصدر أحكاماً مطلقة وسرعان ما يقيدها حينما تلحق ضرراً بالعالم الذي ينتمي إليه: دار الإسلام. يتضح ذلك في استثناء أهل اليمن وعُمان وجزء من بلاد الحجاز، وبعضهم ضمن الإقليمين الأول والثاني اللذين ينبغي أن يتصف ساكنوه على وفق التصنيف الذي يقول به، بأنهم «أبعد من الاعتدال في جميع أحوالهم» وأن «أخلاقهم.. قريبة من خلق الحيوانات العجم» لكنّ أهل هذه البلاد لا يشملهم الحكم الذي شمل غيرهم؛ لوجود الرطوبة في الهواء فنقص بسبب ذلك اليبس والانحراف. فالمناخ يصلح بحسب هذا التصور أن يكون دليلا على ذم جنس وإعلاء آخر.

يدمج ابن خلدون بوضوح لا يخفى بين المعطيات المناخية والربانية فقد اختار الله أهل الأقاليم الثلاثة المتوسطة المخصوصة بالاعتدال، وسكانها من أعدل البشر أجساماً وألواناً وأخلاقاً، فخصّهم بالأديان، حتى النبوات فإنما هي فيهم. ويلاحظ ابن خلدون أنه لم يقف على خبر بعثة نبوية في الأقاليم الجنوبية ولا الشمالية؛ وذلك أن الأنبياء والرسل إنما يختص بهم أكمل النوع في خلقهم وأخلاقهم، وقد أعاد تكييف دلالة الآية القرآنية (كنتم خير أمة أخرجت للناس) لدعم حجته، وذلك ليتم القبول بما يأتيهم به الأنبياء من عند الله.

ربط ابن خلدون بين البيئة والطبع وإرادة الله ليسوغ موقفاً يقوم في أساسه على خفض قيمة جماعة من البشر، ورفع قيمة جماعة أخرى. ولأننا نهدف إلى إبراز فكرة العلاقة بين الطبائع والبيئة فينبغي علينا مرافقة ابن خلدون في ترتيبه لضروب تلك العلاقة استناداً إلى المؤثر المناخي الذي يعتبر في ذلك الزمن العنصر الحاسم في

(42) ابن خلدون، المقدمة، تحقيق حجر عاصي، بيروت، دار مكتبة الهلال، 1986، ص 60 ـ 61.

تحديد الألوان والأشكال والطبائع. ومن الصعب إقامة براهين على هذه الدعوة التي تدفع بها منظومة ثقافية لها شروط مغايرة عن شروط الأقوام الموصوفة. لقد حذّر روسو من أنه عندما يجري البحث في أمور عامة كالأعراف وطرق معيشة شعب ما، ينبغي توخّي الحذر لئلاّ يصار إلى تقليص أمر الرؤية على أمثلة خاصة(43).

يحاول ابن خلدون أن ينقض الأسطورة الشائعة حول الألوان، وبها يستبدل القول بالنظرية المناخية، فيذهب إلى أن بعض النسابين ممن لا علم لديه بطبائع الكائنات توهم أن السودان، وهم ولد حام بن نوح اختصوا بلون السواد لدعوة كانت عليه من أبيه ظهر أثرها في لونه، وفيما جعل الله من الرق في عقبه، وينقلون في ذلك حكاية من خرافات القصاص ودعاء نوح على ابنه حام قد وقع في التوراة وليس فيه ذكر السواد، وإنما دعا عليه بأن يكون ولده عبيداً لولد إخوته لا غير(44).

بعد هذه المقدمة التي يظهر فيها ابن خلدون مبدّداً لخرافات القصّاص، سرعان ما ينزلق إلى خرافة المناخ، فيقول: في القول بنسبة السواد إلى حام غفلة عن طبيعة الحر والبرد وأثرهما في الهواء، وفيما يتكون فيه من الحيوانات وذلك أن هذا اللون شمل أهل الإقليم الأول والثاني من مزاج هوائهم للحرارة المتضاعفة بالجنوب؛ فإن الشمس تسامت رؤوسهم مرتين في كل سنة قريبة إحداهما من الأخرى فتطول المسامتة عامة الفصول، فيكثر الضوء لأجلها ويلح القيظ الشديد عليهم وتسود جلودهم لإفراط الحر. ونظير هذين الإقليمين مما يقابلهما من الشمال الإقليم السابع والسادس شمل سكانهما أيضا البياض من مزاج هوائهم للبرد المفرط بالشمال إذ الشمس لا تزال بأفقهم في دائرة مرأى العين أو ما قرب منها، ولا ترتفع إلى المسامتة ولا ما قرب منها، فيضعف الحر فيها ويشتد البرد عامة الفصول فتبيض ألوان أهلها، وتنتهي إلى الزعورة، ويتبع ذلك ما يقتضيه مزاج البرد المفرط من زرقة العيون وبرش الجلود وصهوبة الشعور(45).

المسعودي وابن خلدون يصدران في موقفهما من خضم الثقافة المتمركزة حول نفسها، الثقافة التي تقول بقيم، وتؤمن بها، وتدعو إليها، وتنفي كلّ منْ لا ينصاع

---

(43) أورده، تودروف، نحن والآخرون، ترجمة ربى حمود، دمشق، دار المدى، 1998، ص 61.

(44) المقدمة، ص 63.

(45) م.ن. ص 63.

لها، فالاختلاف في منظومات القيم يقود إلى التراتب، والتراتب نوع من التفاضل القائم على ترجيح قيم وتبخيس أخرى. لم يبرأ مجتمع من هذا الداء، مهما ادّعى من تسامح؛ فالتسامح في القرون الوسطى كان رغبة دفينة بالامتثال وليس التعايش. ولا يخفى أن هذه الأحكام تقود إلى أيديولوجيا الإحساس بالتفرّد القائم على المفاضلة.

يشعر البيروني بالافتخار، وهو الذي أمضى شطراً طويلاً من حياته بين الهنود، لأنه «لم يَسُمنا التهنّد والانتقال إلى رسومهم» لأنهم «يباينوننا في الرسوم والعادات» و«يباينوننا بالديانة مباينة كلية لا يقع منّا شيء من الاقرار بما عندهم ولا منهم بشيء مما عندنا»[46].

هذا السلوك الذي يبدو طبيعياً أول وهلة، بسبب الانحباس ضمن إطار الهوية الخاصة والثابتة، سيصبح مع الزمن عبئاً، إذ لايمكن التقيّد الصارم بمنظومة أخلاقية خاصة ومغلقة وسط منظومة أخلاقية عامة مغايرة ومتغيّرة، وهذا النمط من التفكير هو اتصال دوغمائي بنوع من «الهويات القاتلة»[47]. إنه التمركز الذي يكثّف مجموعة من الرؤى في مجال شعوري محدد، فيؤدي إلى تشكيل كتلة متجانسة من التصورات المتصلّبة التي تنتج الذات، ومعطياتها الثقافية، بما في ذلك الدينية والأخلاقية، باعتبارها الأفضل، إستناداً إلى معنى محدد للهوية، قوامه الثبات، والديمومة، والتطابق، بحيث تكون الذات هي المرجعية الفاعلة في أي فعل، سواء باستكشاف أبعاد نفسها أو بمعرفة الآخر، وذلك سيؤدي إلى تركيب صورة مشوهة للآخر، وانتاج أيديولوجيا إقصائية استبعادية ضدة، وأيديولوجيا طهرانية مقدسة خاصة بالذات[48].

لم تكن الصورة المتشكّلة في أعين المسلمين للعالم الوسيط قد تمت بمنأى عن الوسيلة التي وقعت بها معرفة الشعوب في دار الحرب، فمصدر المعلومات وطرق تداولها وكيفية ترتيبها لعب دوراً مباشراً في صوغ تلك الصورة، وقد قامت تلك المعرفة إما على احتكاك خارجي مع أفراد ينتمون إلى تلك الشعوب في دار الإسلام أو على احتكاك داخلي، والأول مصدره الحروب والتجارة والإرتحال، والداخلي

---

(46) أبو الريحان البيروني، في تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرفوضة، حيدر آباد، مطبعة المعارف العثمانية، 1958، ص 14 ـ 15.

(47) الإشارة إلى كتاب أمين معلوف، الهويات القاتلة، ترجمة نهلة بيضون، دمشق، دار الجندي، 1999.

(48) المركزية الغربية، ص 10.

مصدره الرقيق والكتب المنقولة عن لغات الشعوب الأخرى إلى العربية، ولم تكن معرفة المسلمين بالآخر معرفة بريئة، إنما كانت مزيجاً من التوقّعات والتصوّرات الشائعة وهي ممزوجة بتخيلات ورغبات[49].

إن المرويات والاوصاف عن المختلف ثقافياً تؤدي لا محالة إلى رسم صور تطابق رغبة الذي يقوم بها، أكثر مما تعبّر عن الأصل. ومن المؤكد بأن المنظومة الثقافية ـ العقائدية الإسلامية قد تدخّلت في إعادة رسم ملامح تلك المعرفة، فمن المعلوم أن صور الآخرين تتشكّل من تداخل المعلومات الحقيقية بالمزيفة، ومن المشاهدات المباشرة المفسّرة على وفق سلّم معين من القيم، ومن الأخبار التي هتكتها الخرافات والأساطير، واقتحمت صلبها، وأخيراً من الرغبة الثابتة في الذات لإنتاج صورة نمطية منقوصة للآخر، وفي حقبة يعتبر الموجّه العقائدي فيها محفّزا لتشويه الآخر الذي يئنّ تحت طائلة الضلال، فليس من المنتظر البحث عن نقاء في الصورة، فقد طالما انتجت، وما زالت، الأعراق والعقائد صوراً استعلائية لنفسها وتخفيضية لغيرها، وفي الحالتين تقوم تلك الصور على تنضيد مرويات لا يركّز الاهتمام فيها على الدقة والتقدير المطلوبين، إنما على إشباع الرغبات الثقافية، ففي مخيال المجموعات الثقافية ـ البشرية المعتصمة بذاتها ترتسم صورة مُرضية عن ذاتها، ومَرضيّة عن غيرها، وما دام الآخر موضوعاً للتبخيس في مجتمعات القرون الوسطى، فلم يفلح أحد بصورة مطلقة في تعديل الصور المقلوبة.

الدونية سمة تُلصق بالآخر، وتخفض من شأنه، وقد تبيّنت لنا الأسباب التي وُضعت لذلك، وكانت المدونات التاريخية والجغرافية قد نهضت بمهمة التمثيل الدوني للأمم خارج دار الإسلام، وكان أهل الشمال قد استأثروا بمواقع مهمة في صلب عملية التمثيل الخطابي المذكور، وركّبت لهم صور خاصة، ستتضح طبيعتها في الفصلين القادمين المخصّصين لبلاد الشمال.

---

(49) عزيز العظمة، العرب والبرابرة، لندن، رياض الريس للكتب والنشر، 1991، ص 218.

الفصل الثالث

صورة الشمال: انتقاص متدرّج

1. مرجعيات متباينة وسوء تفاهم

يبدو الشمال غامضاً ومخيفاً في أعين المسلمين في القرون الوسطى، ولم تكن قد توافرت لهم معلومات متكاملة عنه، ولهذا فقد قاموا بأنفسهم بتشكيل صورته في أذهانهم بناء على مصادر كثيرة، منها جهود الجغرافيين والرحالة، والعلاقات المباشرة بسبب الجوار والتجارة وغير ذلك، وتشكّلت ملامح تلك الصورة الغامضة، والمشوبة أحيانا بنوع من الخوف بسبب الصراع العقائدي الذي كان ناشباً بين دار الإسلام وكثير من الممالك الشمالية، وفي مقدمتها بلاد الروم وبلاد الفرنجة، وممالك وسط أوروبا، ثم الممالك التي نشأت على التعاقب شمال بحر قزوين، وحول البحر الأسود، وحوض نهر الفولغا كالصقالبة والخزر والبلغار والباشغرد، وكثير من الأمم التي كانت تعرف طوال القرون الوسطى بالأمم التركية، ويقصد بها تلك القبائل التي اندفعت من شمال ووسط آسيا صوب الغرب، وتوغلت في أوروبا، فضلا عن الجرمان والأقوام الإسكندنافية ـ النورمانية وغيرهم، التي كان لها وجود مهدد للأندلس وحوض البحر المتوسط، والأطراف الشمالية من دار الإسلام، والثغور الأخرى.

ومن المعلوم أن التوتّر العقائدي ظل موجهاً أساسياً في طريقة تركيب الصور المتبادلة للشعوب فيما بينها، وكلما شحنت الأجواء بكراهيات الصراع والحروب التي ينتصر فيها هذا الطرف أو ذاك، تتأجج أحقاد في النفوس فتجد طريقها في توجيه طريقة النظر إلى الآخر، ومن ذلك فإن الحروب الصليبية لعبت دوراً بالغ الخطورة في إعادة تعبئة النفوس بالضغائن، وقد أسهمت فيها، كما هو معروف أغلب الممالك الشمالية

المسيحية، وظل التهديد قائماً لفترة طويلة، واستمر إلى ما بعد الحروب الصليبية، وما بعد إجلاء العرب المسلمين عن الأندلس، فالوجود الأسباني انتعش بعد سقوط الأندلس في حوض المتوسط، وشمال إفريقيا، والوجود البرتغال الإستيطاني في بحر العرب، والخليج العربي ظهر بكثافة مثيرة للإنتباه بداية من القرن السادس عشر، وجاب أسطول «دلبوكيرك» تلك الشواطئ، ودمر كل شيء، وأثار ذعراً هائلاً بين الأهالي، والسجل الوثائقي الضخم المعتمد لأعمال «دلبوكيرك» في تلك المناطق والهند يكشف ذلك، وقد تأسس وجود مباشر للبرتغاليين في جنوب شبه الجزيرة العربية والخليج. هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإن الفتوحات الإسلامية في الحدود الشرقية للإمبراطورية البيزنطية، وفتح الأندلس في الجنوب الغربي من أوروبا، ووجود المسلمين في معظم جزر البحر المتوسط، فضلا عن تقدمهم شمال بحر قزوين، وحوض البحر الأسود، وسيطرة الأتراك المسلمين فيما بعد على الجزء الشرقي من أوروبا، والإندفاع إلى قلبها. كل ذلك جعل الأقوام المتجاورة من الطرفين تتوجس خيفة من بعضها، وترك ذلك آثاراً مباشرة في رسم صورة الآخر بطريقة مفعمة بالكراهية.

ومع ذلك فلا نعدم استثناءات تنقض سُنن الكراهية التي ترسخت لأسباب عقائدية وحربية واستيطانية؛ فقد قدّر المسلمون كثيراً شجاعة أهل الشمال في الحروب، ويندر أن نجد بينهم مَنْ يهمل ذلك، وعلى الرغم من الجراح العميقة التي أحدثتها الحروب الصليبية بين المسلمين والممالك الصليبية، وهي حروب دينية طويلة ومعقدة وذات طابع لاهوتي في بعض مفاصلها الاّ أن التقدير المتبادل للشجاعة الشمالية والتسامح الإسلامي انبثق من وسط أجواء مشرّبة بدم الضحايا، تثبت ذلك الملاحظات المعمّقة التي تركها أسامة بن منقذ حول شجاعة المقاتلين الصليبيين، وبراعتهم في الحروب، وتثبتها أيضاً المرويات الشعبية الشمالية التي ظهرت في أوروبا حول صلاح الدين الأيوبي. وهذا مجرد مثل يكشف أن التقدير العام لبعض مظاهر السلوك قد يجد طريقه للظهور على الرغم من أجواء التوتر العامة. وعلى العموم فإن الشعوب المتساكنة حول البحر الأبيض المتوسط كانت تتوفر لديها درجة من المعرفة ببعضها لكون البحر كان حلقة اتصال بينها منذ القدم. ولكنها معرفة لم تسمح، كما ينبغي، في تخطّي التصورات السائدة المعبّأة باحتقان ظل يتغذّى طوال القرون الوسطى.

كان التنازع، وما زال، قائما بين قوى صاعدة وأخرى متراجعة تحيط بهذا

البحر، إلى ذلك لعبت العوامل السياسية والتجارية، وتداخل التخوم أحياناً في إبراز الصور المتشكّلة لتلك الشعوب فيما بينها، ولكن كلما توغلنا في وسط القارة الأوروبية، واتجهنا شمالاً وغرباً تضاءلت المعلومات وحلّت الأساطير محلّها؛ بحيث تبدو الأصقاع الشمالية من أوروبا شبه مجهولة، ولم تتوفّر معلومات مؤكدة وتفصيلية حول الأنظمة الثقافية والدينية والأخلاقية والاقتصادية السائدة هناك، وباستثناء حفنة من الرحّالة كالطرطوشي، وابن فضلان مبعوث المقتدر، وسلام الترجمان مبعوث الواثق، وابن بطوطة، وأبي حامد الغرناطي، وأبي دلف الخزرجي، فإن الجغرافيين المسلمين الذين جمعوا مدونات الرحالة مثل ابن خرداذبه والبكري وياقوت الحموي لم يتعاملوا بجد تام مع المعلومات التي جهزها لهم رحالة شبه مغامرين، اتصفوا بقوة الملاحظة وشدتها إلى درجة نلمس فيها حذراً منهم، بصورة أو بأخرى، هذا فضلا عن أن بعض مدوناتهم الأصلية تناثرت في المتون الجغرافية، والمثال الأكثر شهرة في هذا السياق الكيفية التي وظف فيها كل من البكري وياقوت النصوص الأصلية لرحلتي الطرطوشي وابن فضلان إلى معظم البلاد الأوروبية من الشرق حتى الغرب. فتلك النصوص خُرّبت، وجرى تقطيعها حسب المناطق التي إهتم بوصفها البكري في «المسالك والممالك» وياقوت في «معجم البلدان» فقُضي على الترابط النصي فيها، وغاب تطور الرؤية، ومُزّق السياق العام لها، وفي الغالب، وبالنظر إلى فقدان النصوص الأصلية كاملة، فقد جرت إفادة منها على وفق منهجية الجغرافيين، وليس طبقا للأسلوب الذي اعتمده أصحابها.

لقد تشكّك ياقوت في أخبار ابن فضلان بخصوص الصقالبة، وكان يجتزئ معلومات منها بما يخدم غرضه، دون أن يجرؤ على تقديرها، فينسبها لصاحبها، وكأنه بذلك يريد التخلّص من مسؤوليتها، فكيف بالأقوام الساكنة إلى الشمال منهم![1]. أما ابن خرداذبه الذي يذكر خبر ذهاب سلام الترجمان إلى بلاد «يأجوج ومأجوج»، فإنه، وهو يورد عجائب الرحلة بصيغة السرد المباشر على لسان صاحبها، يومئ من طرف خفي إلى أنه غير مسؤول عمّا ورد فيها «فحدثني سلام الترجمان بجملة هذا الخبر ثم أملاه عليّ من كتاب كان كتبه للواثق بالله»[2]. إن الطابع العجائبي للنص يجعل ابن خرداذبه في وجل من مصداقية مغامرة سلام الترجمان. والبكري في

---

(1) ياقوت الحموي، معجم البلدان (بيروت، دار صادر، 1995) 1: 88.

(2) ابن خرداذبه، المسالك والممالك (ليدن، بريل، 1889) ص 170.

«المسالك والممالك» يستفيد من رحلة الطرطوشي في قلب أوروبا، لكنه ينثرها نثراً في تضاعيف كتابه.

وعلى الرغم من ذلك فأخبار أهل الشمال المشوبة بمبالغات الجهل، وأقصد بالتحديد تلك المناطق النائية والمنعزلة، قد غزت كتب الجغرافيين، وتحولت مع الزمن إلى جملة من الحقائق الذهنية التي يأخذها الخلف عن السلف دون تغيير يذكر، فملاحظات سلاّم الترجمان استعيدت فيما بعد عند كثير من الجغرافيين والمؤرخين. فابن سعيد المغربي المتأخّر يكرّر المعلومات التي عرفت قبل قرون عدة حول الشمال. ومثال ذلك ما يذكره سلاّم الترجمان عن الأرض الواقعة وراء بلاد الخزر، بأنها «أرض سوداء منتنة الرائحة، وكنّا قد تزودنا قبل دخولها خلاً نشمّه من الرائحة المنكرة»[3]. وعلى غراره يذهب ابن سعيد واصفاً تلك البلاد، بأنها «الأرض المنتنة، لا يقدر أحد على سلوكها إلا بالروائح الطيبة، وهي خالية»[4]. وبينهما طائفة من الجغرافيين المشهورين الذين يوردون المعلومات ذاتها، الأمر الذي يكشف سكون بعض المعلومات، وثباتها، وعدم تجدّدها، وقدمها، واعتمادها في الغالب على المرويات الشفهيّة التي تختلط فيها الحقائق بالأكاذيب.

على أن كل هذا لا يقلل بأي شكل من الأشكال من قيمة المشاهدات المباشرة التي تركها الرحّالة، فكثير منها اعتبر من أهم الوثائق عن الحياة الاجتماعية والدينية والاقتصادية لكثير من البلاد الشمالية، وسنجد في كثير منها عمقاً وحيوية كبيرين، لكنها تنتظم في سياق عام يمثل لرؤية المسلمين آنذاك في النظر إلى الآخر المختلف قيمياً وعقائدياً، فقد كانت الأحاسيس مفعمة بالمعتقد الديني الذي يسعى إلى إدراج غير المسلمين في منظومته، وكان الصراع يتم باسم الله، فالخارجون عليه ـ حسب التصورات المتبادلة ـ يتناحرون بعنف من أجل الإستئثار بالوفاء الروحي لجعل كلمته سائدة في الأرض، فالصراع كان يخضع في كثير من الأحيان إلى الموجّهات الدينية.

2. بلاد الظلام: تحيّزات متواصلة

يرتسم الشمال في أذهان القدماء باعتباره «بلاد الظلام»، كما يقول ابن

(3) م. ن. ص 163.

(4) ابن سعيد المغربي، كتاب الجغرافيا، تحقيق إسماعيل العربي (بيروت، المكتب التجاري، 1970) ص 207.

بطوطة[5]. وهذا الوصف القائم على حكم اختزالي واضح، يخفض من أهمية هذه المناطق، ويجعل الشمال ملتبساً، معتماً، بسبب شحة المعلومات حوله. ويحسن أن نستعين مرة ثانية بابن سعيد الذي يجمع من موارد سابقة. فما أن يصل بحديثه إلى الجزء السادس من الإقليم الشمالي الذي يكون نهر «أتل» (= الفولغا) في جزئه الجنوبي، إلا تحلّ الأحكام محل الأوصاف، فسكان الأجزاء العليا «هم من أجناس الأتراك، ولهم اعتناء بالنجوم، واشتغال بأحكامها، وهم يعبدونها» وكل المدن الواقعة هناك «خاملة الأسماء» وفي الجزء الثامن من هذا الإقليم حيث جبل «البجناك» توجد «أمة من الترك يحرقون أنفسهم، ويحرقون من وقع إليهم» وإلى الشرق تظهر الأرض المنتنة التي يسكنها «كفّار لا يدل إليهم أحد إلا قتلوه» ثم يأتي الجزء التاسع، وهو «الأرض المحفورة» وهي «مسكونة بقوم لا يقدرون على الصعود، ولا يستطيع أحد النزول إليهم لبعد عمقها» وينتهي شمال الأرض، بالجزء العاشر و «جميعه داخل في بلاد يأجوج ومأجوج وآخره المحيط بالشرق»[6]. تغيب المعلومة وينشط التخيّل، والملاحظة التي لا تغيب أبداً، هي: كلما نأت المناطق عن دار الإسلام سقطت في عتمة خاصة بها، فيغيب التمايز، وتنعدم الخصوصيات، وتدور الأحكام في حلقة مغلقة.

يجمع الجغرافيين العرب، فيما يخص الشمال، أمر واحد، هو الحديث عن بلاد «يأجوج ومأجوج»، وباستثناء سلام الترجمان، فلا أحد ادّعى الوصول إليها[7]، حتى أن ابن بطوطة حينما يصل في الصين إلى مدينة الزيتون (= شوان شوفو) ثم يعبرها شمالاً إلى مدينة «صين كلان» التي هي آخر مدينة يصل إليها في رحلته، يتوقف قبل أن يعود أدراجه «ليس وراء هذه المدينة مدينة لا للكفار ولا للمسلمين، وبينها وبين سد يأجوج ومأجوج ستون يوماً، فيما ذكر لي، يسكنها كفّار رحّالة يأكلون بني آدم إذا ظفروا به، ولذلك لا تسلك بلادهم، ولا يسافر إليها، ولم أر

---

(5) ابن بطوطة، رحلة ابن بطوطة، شرح طلال حرب (بيروت، دار الكتب العالمية، 1992) ص 350.

(6) كتاب الجغرافيا ص 207 ـ 208.

(7) فيما يخص الحديث عن يأجوج ومأجوج. انظر على سبيل المثال: ابن خرداذبه، المسالك والممالك، ص 163 ـ 170. والإدريسي، نزهة المشتاق ص 846 وما بعدها، ورسالة ابن فضلان ص 70. وياقوت الحموي، معجم البلدان 1: 87 ـ 88 وابن حوقل: صورة الأرض 1: 15. والإصطخري، مسالك الممالك، ص 9 وابن سعيد، كتاب الجغرافيا ص 208.

بتلك البلاد من رأى السد المذكور، ولا من رأى من رآه»[8].

يحسن بنا أن نرى كيف تترتّب المعلومات حول أقوام الشمال، وذلك لا يتم إلا من خلال تنضيد المعلومات التي ترسم لنا مساراً متصاعداً يبدأ بأقرب البلاد المتاخمة لدار الإسلام ثم ينتهي بنا في فيافي الثلج؛ إذ تنال الشعوب القريبة نوعاً من الاهتمام، من ذلك بلاد الروم، وهي الجار المتاخم المرتبط دائماً بعلاقة متوترة مع دار الإسلام. إذ يقول المسعودي عن أهلها: ولم تزل الحكمة باقية عالية زمن اليونانيين، وبرهة من مملكة الروم، تعظّم العلماء، وتشرّف الحكماء، وكانت لهم الآراء في الطبيعيات والجسم والعقل والنفس، والتعاليم الأربعة ـ أعني: الإرتماطيقي، وهو علم الأعداد و الجومطريقي، وعلم المساحة والهندسة، والاسترنوميا، وهو علم النجوم، والموسيقى وهو علم تأليف اللحون ـ ولم تزل العلوم قائمة السوق، مشرقة الأقطار قوية المعالم، شديدة المقاوم، سامية البناء، إلى أن تظاهرت ديانة النصرانية في الروم، فعفوا معالم الحكمة، وأزالوا رسمها، ومحوا سبلها، وطمسوا ما كانت اليونانية أبانته، وغيروا ما كانت القدماء منهم أوضحته[9].

يقدّم المسعودي وصفاً وتفسيراً وحكماً في آن واحد، أما الوصف فمداره نظرة تقديرية للثقافة اليونانية التي تنوعت بين الرياضيات والهندسة والفلك والموسيقى، وغيرها مثل الفلسفة والآداب، وكل ذلك كان موضوع معرفة المسلمين في القرن الرابع الذي كتب فيه المسعودي هذا الوصف. والحق فإن الثقافة الإسلامية، والعربية منها بوجه خاص، احتفت بالمكوّن الثقافي اليوناني، وتطلّعت إلى معرفته قبل زمن المسعودي، وتُرجمت إلى العربية كثير من النماذج الممثلة لذلك المكوّن في مجال الجغرافيا والفلسفة والعلوم، أمّا التفسير، فالمسعودي يعزو ذبول الثقافة اليونانية على ظهور المسيحية التي أعادت النظر في الموروث اليوناني، وحالت دون أن يكون منافساً لها، وهذا التفسير على غاية من الأهمية ليس فقط لأن المسعودي يقول به، إنما لأنه يطابق الواقع التاريخي؛ فقد نظر اللاهوت المسيحي بعمومه إلى ذلك الموروث باعتباره وثنياً، وجرت محاربته تحت دعاوى دينية، ومع أن بعض كبار اللاهوتيين مثل القديس أغسطين قد حاول الإفادة ضمناً من الموروث اليوناني في

---

(8) رحلة ابن بطوطة ص 635 ـ 636.

(9) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت، دار الفكر، 1973) 1: 321.

صنع لاهوت كنسي، لكنّ ذلك اللاهوت ـ بما فيه الجانب الذي يُعرف بالفلسفة المسيحية ـ عارض القيم الكبرى التي أشاعتها الثقافة اليونانية، ودمغها بالوثنية. والمسعودي لا يظهر انقطاعاً عن روح السجال الديني المسيحي الذي قام بتصفية من نوع ما لموروث الإغريق، إنما هو على دراية بذلك. وبعد كل هذا يأتي دور الأحكام.

الحكم الذي يترشح من تضاعيف الوصف والتفسير يتصل بالتفريق الواضح بين أصل كبير وسام، وفرع غير بار طمس الآثار المجيدة، ومحا تلك الحكمة الرفيعة. فوضع الروم في مقارنة مع اليونانيين الأوائل، فيما يخص الجهود الفكرية والعقلية سيضرب صميم الدور الذي قام به الروم، هذا الدور الذي يتلخّص هنا في إزالة الأمجاد الأولى، ومحو سبلها، وأخيراً يضع المسعودي بصمته التي لا تمحى؛ فالنصرانية التي تظاهرت في تلك البلاد هي السبب وراء ذلك، لقد قوضت مجداً إنسانياً مشتركاً، وبالمقارنة فالإسلام هو الذي أحيا ذلك الموروث، واحتفى به، فيما أنكرته النصرانية، وحاربته. دار الروم النصرانية إذا تنكبت عن الوعد اليوناني، وأعرضت عنه، وانحبست في فهم ديني ضيق للماضي والحاضر على حد سواء.

أما حديث المسعودي عن الأقوام الأخرى كالإفرنجة والصقالبة والنوكبرد والأشبان ويأجوج ومأجوج والترك والخزر وبرجان واللان الجلالقة، فيتضمن تأكيداً لا خلاف فيه بين أهل البحث والنظر من الشرعيين من أن جميع هؤلاء الأمم من ولد يافث بن نوح، وهو الأصغر من ولد نوح؛ثم يقدم وصفاً لبعض الأقوام: فالإفرنجة أشد هؤلاء الأجناس بأساً، وأمنعهم هيبة، وأكثرهم عدَّة، وأوسعهم ملكاً، وأكثرهم مدناً، وأحسنهم نظاماً وانقياداً لملوكهم، وأكثرهم طاعة؛ إلا أن الجلالقة أشد من الإفرنجة بأساً، وأعظم منهم نكاية، والرجل من الجلالقة يقاوم عدة من الإفرنجة، وكلمة الإفرنجة، متفقة على ملك واحد، لا تنازع بينهم في ذلك[10].

نص المسعودي هذا يحتاج إلى آخر رديف يضفي عليه دلالته الكلية، سواء ما له علاقة بالروم أو الإفرنج، وليكن ذلك الرديف من القزويني الذي يصف بلاد الإفرنج، فيقول بأنها مملكة عريضة في بلاد النصارى، بردها شديد جداً، وهواؤها غليظ لفرط البرد، وهي كثيرة الخيرات والفواكه والغلات، غزيرة الأنهار كثيرة الثمار، ذات زرع

---

(10) م.ن 1: 321.

وضرع وشجر وعسل، صيودها كثيرة الأنواع. بها معادن الفضة، وتضرب بها سيوف قطّاعة جداً.

وسيوف إفرنجة أمضى من سيوف الهند. وأهلها نصارى. ولهم ملك ذو بأس، وعدد كثير، وقوة ملك، له مدينتان أو ثلاث على ساحل البحر من هذا الجانب في وسط بلاد الإسلام، وهو يحميها من ذلك الجانب، كلما بعث المسلمون إليها من يفتحها يبعث هو من ذلك الجانب من يحميها. وعساكره ذوو بأس شديد لا يرون الفرار أصلاً عند اللقاء، ويرون الموت دون ذلك. لا ترى أقذر منهم وهم أهل غدر ودناءة أخلاق، لا يتنظفون ولا يغتسلون في العام إلا مرة أو مرتين بالماء البارد، ولا يغسلون ثيابهم منذ لبسوها إلى أن تتقطّع. ويحلقون لحاهم، وإنما تنبت بعد الحلق خشنة مستكرهة. سُئل واحد عن حلق اللحى فقال: الشعر فضلة أنتم تزيلونها عن سوءاتكم، فكيف نتركها نحن على وجوهنا؟[11]

يطوّر القزويني البنية التي أرساها المسعودي، فهو لا يفسّر كسلفه، إنما يكتفي بالوصف والحكم، وفي الاثنين يذهب إلى أكثر مما ذهب المسعودي إليه، فهو غير مشغول بالمكوّن اليوناني الذي رأينا كيف أن المسعودي خصّه بوصف وتفسير واضحين، إنما الذي يشغله هو قوة الخصوم من الإفرنجة في دار الحرب، الذين أشار إليهم المسعودي، إنهم مقاتلون ذوو بأس، ولا يعرفون الهزيمة، وقد حال ذلك دون فتح كثير من بلادهم لما يتصفون به من عزيمة شديدة في الحرب، ولهم مملكة واسعة وقوية، وهذا تقدير مناظر لتقدير أسامة بن منقذ لشجاعة الصليبيين، وفي النهاية هو مماثل لتقدير المسعودي لعلوم اليونان، فالتقدير متشابه والموضوع مختلف، لكن القزويني يعنى بوصف واقع الحال في عصره خلال القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي. وبعد هذه المرحلة تحلّ الأحكام محل الأوصاف، فهؤلاء الإفرنجة فيما يخص القيم والعادات، هم أهل غدر ودناءة أخلاق، ويلحق القذارة والنجاسة بهم باعتبارهما يتعارضان مع قيم الطهارة الإسلامية، فتبدأ ثنائية الوصف والحكم تتأرجح، ثم سرعان ما يتغلّب الحكم على الوصف فيما بعد.

لو أخذنا الطريقة التي يصف بها المسعودي والقزويني أهل الشمال، وتحديداً الروم والإفرنجة لوجدنا أنها تقوم على نوع الثنائية التفاضلية، وهي ثنائية تندرج في

(11) القزويني، آثار البلاد وأخبار العباد (بيروت، دار صادر، 1969) ص 498.

مستويين خاص وعام، ويدخل المكون العقائدي، في نهاية الأمر، ليحسم الأمر لصالح إحداهما على حساب الأخرى. فالمسعودي يقارن الجهل الرومي بالمعرفة اليونانية، والقزويني يضع الغدر والدناءة وسوء الأخلاق والقذارة في كفة ميزان والبسالة الحربية الإفرنجية في الكفة الأخرى. ومن الواضح أن الرجحان سيكون للعنصرين الأولين، لأنهما في تصور كل من المسعودي والقزويني هما الموجودان في عالم الروم والإفرنج الآن، وهذا تمزيق لوحدة الصورة، وتخريب لانسجامها العام، فما قيمة المعرفة إذا تم التفريط بها واستبد الجهل!! وما قيمة البسالة إذا عُبّر عنها بالغدر والدناءة!! وعند هذا الحد تتقوض قيمة تعتبر إيجابية، تحت ضغط قيمة أخرى تعتبر سلبية، بعبارة أخرى ينتقص الروم والإفرنجة لأنهم دون الفضائل العقلية والأخلاقية.

هذا هو المستوى الخاص الذي ينظم طرف الثنائيات الضدية في المقارنة، وبعد ذلك يظهر المستوى العام، وهو يتوارى خلف المستوى الأول؛ فالمسلمون هم الذين انتدبوا أنفسهم لإعادة بعث الموروث اليوناني فيما طمسه أحفادهم الروم النصارى، والمسلمون هم المقاتلون الأشداء بلا غدر ولا دناءة ولا سوء أخلاق، هذا لأنهم جعلوا من المعرفة تراثاً إنسانياً مشتركاً عزيزاً، ولأنهم جعلوا من القتال وسيلة للجهاد الذي يتسامى أن يكون غدراً ودناءة. وعلى هذا يتم تمزيق صورة الآخر مرتين: مرة في تضخيم التناقضات الداخلية فيه، ومرة في مقارنته بالمنظومة الثقافية للأنا، المنظومة التي كان ينظر إليها بعين الرعاية والتبجيل.

ينبغي إيراد البراهين الكافية على هذا النسق من التمثيل لصورة الآخر، التمثيل الذي يجري مفاضلة تؤدي إلى تهديم البنى الأساسية التي تشكّل قوام الآخر. إذ يصف ابن جبير مدينة مسينة في جزيرة صقلية، بالصورة الآتية، هي: موسم تجّار الكفار، ومقصد جواري البحر من جميع الأقطار، كثيرة الإرفاق برخاء الأسعار، مظلمة الآفاق بالكفر، لا يقرّ فيها لمسلم قرار، مشحونة بعبدة الصلبان، تغصّ بقاطنيها، وتكاد تضيق ذرعاً بساكنيها، مملوءة نتناً ورجساً، موحشة لا تُوجِد لغريب أنساً، أسواقها نافقة حفيلة، وأرزاقها واسعة بإرغاد العيش كفيلة، لا تزال بها ليلك ونهارك في أمان، وإن كنت غريب الوجه واليد واللسان [12].

---

(12) ابن جبير، رحلة بن جبير (بيروت، دار صادر) ص 266.

واضح أن الزيارة السريعة التي قام بها ابن جبير إلى صقلية، وهو في طريقه إلى الأندلس، بعد مشقّة الضياع في البحر المتوسط عائداً من رحلته المشرقية، قد رسمت له عالماً منقسماً على نفسه، فيه أمان شخصي لكنّه يعجّ بالاضطراب الروحي والقيمي. ومن المعلوم أن المسلمين في ذلك الوقت يَسمون غير المسلمين بالكفر، كما هو ظاهر في وصف ابن جبير. وفي نظر رحّالة مسلم كابن جبير لم يقيّض له مثل سلفه ابن فضلان أو خلفه ابن بطوطة أن يختبر مباشرة نسق قيم الآخر عبر المعايشة الطويلة فإن كفّة المعيار العقائدي هي الأثقل، والراجحة دائماً. من الصحيح أن مسينة مزدهرة اقتصادياً، والأمن فيها مستتبّ، لكنها تئنّ تحت وطأة القيم الكافرة، يصعب إقامة توازن بين الضلال والكفاية الاقتصادية. فابن جبير الذي يُحتفى به في صقلية يدفعه حنين إلى ماضي هذه الجزيرة التي كانت جزءاً من دار الإسلام، وقد بدأ يدبّ فيها الكفر، شأنها في ذلك شأن تخوم دار الإسلام الأخرى في زمنه.

كيف تشتغل ضمنياً داخل النص آلية المفاضلة؟ يقوم ابن جبير بتنضيد الأوصاف على نحو يدفع دائماً بترجيح وصف على حساب وصف. مسينة تتصف من جانب بأنها وكر لتجارة الكفار، وبأنها مظلمة الآفاق بالكفر، ولا مكان فيها لمسلم، تموج بعبدة الصلبان، مملوءة نتناً ورجساً، موحشة، ليس ثمة أنيس لغريب فيها. ولكنها من جانب آخر، كثيرة الإرفاق، أسعارها رخية، أسواقها نافقة، أرزاقها واسعة، عيشها رغيد، فيها أمان.

خطاب ابن جبير موجّه للمسلمين، وفيه درجة عالية من الحساسية، فيما يخص الصراع المزمن بين القيم الروحية والقيم المادية، ذلك الصراع الذي حسمت العقيدة الإسلامية النصر فيه لصالح الطرف الأول، وابتذلت الثاني، وعدّته من متاع الحياة الفانية، ومكونات الوصف الذي يقدّمه ابن جبير تستحضر تلك الثنائية، إنه يصور عالماً منحطّاً بضلاله، لا سبيل إلى العيش فيه، فالمسلم غريب الوجه واليد واللسان كما يقول المتنبي، يصعب تماماً قبول ذلك العالم الذي جرى فيه تواطؤ بين الكفر والرجس. حتى المتع الدنيوية الخاصة بتوفر العيش الرغيد والأمن تتضاءل أمام عالم شبه مغلق على ضلاله، يشعر المؤمن فيه بالوحشة والغربة والفسق، وكما قرر بعض الفقهاء من قبل لا أمان لمسلم في دار الحرب. تتقهقر أية قيمة لمسينة وأهلها من الصقليين.

ويصف الطرطوشي بلد الجلالقة (= إقليم الباسك) بأنه سهل جميعه، والغالب

على أرضهم الرمل، وأكثر قُوْتِهم الدخن والذُرة، ومعوّلهم في الأشربة على شراب التفاح والبشكة، وهو شراب يتّخذ من الدقيق. وأهله أهل غدر ودناءة أخلاق، لا يتنظّفون ولا يغتسلون في العام إلا مرة أو مرتين بالماء البارد، ولا يغسلون ثيابهم منذ يلبسونها إلى أن تتقطّع عليهم، ويزعمون أن الوسخ الذي يعلوها من عرقهم تنعم به أجسامهم وتصح أبدانهم. وثيابهم أضيق الثياب، وهي منفرجة يبدو من تفاريجها أكثر أبدانهم. ولهم بأس شديد، لا يرون الفرار عند اللقاء في الحرب، ويرون الموت دونه. أما البرتونيين (= أهل مقاطعة بريتاني الفرنسية) فلهم لغة تمجّها الأسماع ومناظر قبيحة وأخلاق سيئة. ولهم لصوص يقطعون على الإفرنج ويسرقونهم. والإفرنج يصلبونهم إذا ظفروا منهم بأحد. ومن البرتونيين والجلّقيين والبشاكسة كان حشد «طيطش» إلى الشام حين خرج يريد بيت المقدس[13].

يعتبر الطرطوشي شاهد عيان من الدرجة الأولى، وهو من القلائل الذين توغّلوا في غرب أوروبا ووسطها، ثم شرقها، ويرجّح أنه كان يمخر تلك الأصقاع للتجارة، وإن كنّا لا نعلم على وجه التحديد الكيفيّة التي تعامل معها البكري، وهو يورد نبذاً من مشاهداته التي تبدو متقطّعة؛ ذلك أنّ أوصافه وأحكامه تشبه ما سيورده القزويني المتأخر، كما رأينا، الأمر الذي يؤكد ثبات الانطباعات.

عاش الطرطوشي في الأندلس خلال القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي، ثم زار أوروبا في حدود 965 م، وأورد البكري المتوفى 484 هجري= 1094 ميلادي مقاطع من رحلته يصعب التحقق من دقتها، فالجغرافيون القدماء كانوا يتدخّلون في ترتيب النصوص التي تصل إليهم، ويكيّفونها من أجل أهدافهم، ويكشف المقطع الأخير من نص الطرطوشي الخاص بالحملة الصليبية التي قادها «طيطش» إلى بيت المقدس تدخّل البكري. ولكنّ النص يحافظ على الثنائية التقليدية الشائعة آنذاك، وهي تجاور الوصف والحكم. وهذا الأمر لن يدوم طويلا، فما أن تستبد نظرية الطبائع التي قدّمنا عنها تفصيلات وافية خلال الفصل السابق حتى تدخل عنصراً أساسياً في تحديد نوع الأحكام فيما يخص أهل الشمال.

كنّا أوردنا ـ في الفصل الثاني ـ أحكام المسعودي وابن خلدون في سياق الحديث عن العلاقة المستعارة من اليونان بين المناخ والطبائع، ومثّلنا على ذلك

---

(13) البكري، المسالك والممالك، نقلا عن عبد الرحمن الحجي، جغرافية الأندلس وأوروبا، (بيروت، دار الإرشاد، 1968) ص 80 ـ 81.

بمثال من أرسطو في تفضيل اليونانيين، وتطرّقنا إلى صورة الشماليين، ويحسن أن نورد نموذجاً آخر يدعم تلك الفكرة التي هيمنت على التفكير الخاص بالأقوام الشمالية والجنوبية، فالدمشقي المتأثّر بنظرية الكيوف الطبيعية يذهب إلى أن الروم، والأرمن، والروس، واللان يُسمّون البيض بشقرة لإفراط البرد وبُعد الشمس، وبسبب ذلك ساءت أخلاقهم، وقستْ قلوبهم، وإنما كانت أبدانهم كذلك لغلبة البرودة والرطوبة واستيلائها، وقلّ من يوجد فيهم له فطنة، بل الحيوانية غالبة عليهم، والشهوة، والغضب، وحدة النفس. أما أهل المناطق الواقعة إلى الشمال منهم، وهي أكثر برداً، وهم: الترك، والخزر، والفرنج، وإفرنسة، وكاشغرد (= باشغرد)، ومَنْ سامَتَهم فيسمّون الشقر، وألوانهم بيض، وهم كالوحوش؛ لا يعتنون بغير الحروب، والقتال، والصيد، ولا يعرفون عرفاناً، ولا يفرّقون فرقاناً. وإلى الشمال من هؤلاء الصقالبة. وهم على خلق واحد، وطبيعة واحدة، ولا يكادون يفقهون قولاً إلا أنهم كالأنعام، بل هم أضل سبيلا[14]

يتحدث الدمشقي عن أهل الشمال، بوصفهم ثلاثة أجناس من البشر، تتناقص السمات الإنسانية فيهم إلى أن تضمحل في نهاية المطاف، إننا هنا بمواجهة نصوص تختلف في الدرجة عن نصوص المسعودي والقزويني وابن جبير والطرطوشي، فقد كانت تتخلل تلك النصوص مكونات فيها نوع من التكافؤ، لكن السياقات الثقافية تضعف مكوناً، وتقوي آخر، تبعاً للرؤية التي يصدر عنها النص. بيد أننا مع الدمشقي سنكون في وضع مختلف، يعاد تصنيف أهل الشمال إلى جنسين أساسيين، ومجموعة ضالة لا يمكن إدراجها تحت أي مسمّى.

الجنس الأبيض: وهم الروم، والأرمن، والروس، واللان. وهؤلاء بإطلاق ساءت أخلاقهم، واتصفوا بقسوة القلوب، ولا فطنة فيهم، ولا عقل، على العكس لا يمكن العثور إلا على الحيوانية والشهوة والغضب. وذلك يعود إلى أن البرد قد ضربهم.

الجنس الأشقر: وهم الخزريون، والإفرنج، والفرنسيين، والباشغرد، وهؤلاء وحوش، لا يعرفون سوى الإحتراب والصيد، ولا شرائع لهم، ولا عقائد. كون البرد قد بالغ في ضربهم.

---

(14) الدمشقي، نخبة الدهر في عجائب البر والبحر(بغداد، مكتبة المثنى) ص275.

الصقالبة: وهؤلاء يتعذّر إدراجهم تحت أي مسمّى، لأنهم كالحيوانات السائبة، بل أضل منها.

الدمشقي، وهو مصدر ثراء لا ينضب للغرائب، والنظرة التراتبية للبشر، تُرجّح لديه كفّة الأحكام، وكما لا يخفى فنصوصه بأجمعها تتحرك في مجال عجائبي، وهذا المجال يتدخّل في إضفاء طابع سحري على أوصافه وأحكامه، فالآخر بالنسبة له هو النقيض المأسور ضمن سياج من القيم الناقصة: سوء الأخلاق، قسوة القلوب، غياب الفطنة، الحيوانية، الوحشية، الفوضى العمياء التي تطمس الحق، الضلال الذي يفوق ضلال الأنعام. هناك تدرّج متصاعد بالأحكام ينتهي بتبخيس عام ينحدر بأبناء الأقاصي الشمالية إلى عالم ما دون عالم الحيوان.

ليس هذا كل شيء، فالاطّراد في الأحكام يتجاوز كل إمكانية للوقوف قليلا من أجل المراجعة، إذ تأخذ المعلومات طابع الغرابة لمن هم أبعد من ذلك. ابن سعيد المغربي يتحدث عن بلاد البرغاز (= يرجّح أنها النرويج، حسب بعض الجغرافيين)، وهي آخر ما ينتهي إليه ظهور البحر المحيط، وآخر هذا الجزء بالمشرق، وذلك في نهاية المعمور في الشمال، ، وهم أمة عاتية أجهل من الروس، والروس في شرقيهم وفي جنوبيهم. ووجوههم كالكلاب، وذلك دليل على الشجاعة. ويقال إن الواحد منهم، يخرج إلى العسكر، ويقاتل وحده، حتى يُقتل تهوُّراً وإقداماً على الموت[15]، ثم الروس الذين أشير إليهم أكثر من مرة، وصورتهم بشكل عام معتمة، ومركّبة بنوع من التشويه والانتقاص، إذ يصفهم ابن بطوطة بأنهم: نصارى شقر الشعور، زرق العيون قباح الصور أهل غدر[16]. تتشارك تلك الأقوام في الضلالة، وسوء الأخلاق، والجهل، والغدر، والوحشية. وتتقاسم فيما بينها الأحكام، وتفوز بأكثرها قسوة تلك التي تقع في منأى عن المعاينة، ويحيط الجهل بها من كل جانب.

يتحدث الجغرافيون عن المناطق الواقعة أقصى شمال الأرض، أي تلك الأرض المسكونة وراء الإقليم السابع (يلاحظ نوع من الاضطراب في تحديد المواقع) ومن ذلك جبال «البجناك» التي تقع بين نهري الدانوب والدون، حيث تستوطن أمة من الترك يحرقون أنفسهم ويحرقون من وقع إليهم، وإلى الشرق توجد الأرض المنتنة،

(15) كتاب الجغرافيا، ص 202.

(16) ابن بطوطة، ص 350.

التي يكتفي الجغرافيون بالقول إنه لا يقدر أحد على سلوكها إلا بالروائح الطيبة وهي خالية. وفي شماليها بلاد سحرت، وهم كفار، لا يدخل إليهم أحد إلا قتلوه(17).

هذا السياق المتصاعد من الأحكام يتناغم مع درجة البعد عن دار الإسلام، فالجهل يوفّر درجة عالية من البغض، ويوجّه الأفكار بخصوص الآخر وجهة تتخطّى إمكانية تقويم وتقبّل المنظومات الثقافية والقيمية له، وهو ما سنجد له نظيراً في صورة الزنوج، في تضاعيف الفصل الخاص بالإفريقيين السود، فيما ترجّح المعرفة إمكانية كبيرة للتقدير، ولكن الدونية الخاضعة لمبدأ الاختلاف، كما سيظهر لنا في الفصل الخاص بالشرق.

3. امم من العشائر الضالة

تحتاج صورة أهل الشمال إلى تقصّيات تفصيليّة تبيّن التضاريس الداخلية لطبيعة الحياة الاجتماعية والدينية والاقتصادية، وهذه التقصّيات سوف تدعم الصورة العامة التي عرضنا لها قبل قليل. تلك التقصيات استأثرت بها الأقوام الشمالية في أعالي السهوب الأوروبية التي كانت مسرحاً لأقوام كثيرة خلال القرون الوسطى، نقول بأنها أقوام تجوّزاً، مجاراة للجغرافيين القدامى، وهم قبائل كثيرة نازحة من شمالي آسيا باتجاه شمال وشرق أوروبا، كانت تعرف بالقبائل التركية. نجحت في تأسيس كيانات سياسية، كانت تقوم وتنهار بسرعة بالغة.

يقدّم المسعودي بعض التفاصيل عن تلك الأقوام التي تستوطن بين شمال البحر المتوسط وجبل القبخ (= القبق)، الذي يقع بين بحر قزوين والبحر الأسود إلى الشمال من أرمينيا، وهي أوروبا الشرقية، حيث توجد أمة مطيعة منقادة إلى دين المجوسية، ويقول بأنه ليس بين الأمم في هذا الصقع أنقى أبشاراً، ولا أصفى ألواناً ولا أحسن رجالاً ولا أصبح نساء، ولا أقوم قدوداً، ولا أدق أخصاراً، ولا أظهر أكفالاً وأردافاً، ولا أحسن شكلا من هذه الأمة، ونساؤهم موصوفات بلذة الخلوات، ولباسهم البياض والديباج الرومي والسقلاطوني وغير ذلك من أنواع الديباج المذهب، وبأرضهم أنواع من الثياب يصنع من القنب، فيها نوع يقال له الطلى أرق من الدبيقي وأبقى على الكَدّ، يبلغ الثوب عشرة دنانير، ويحمل إلى ما يليهم من الإسلام، وقد

(17) كتاب الجغرافيا، ص 207.

تحمل هذه الثياب ممن جاورهم من الأمم إلا أن الموصوف منها ما يحمل من قبل هؤلاء[18].

تبدأ ملاحظات المسعودي من الواقع المادي: الجمال، وبالتحديد النساء اللواتي يكنّ مثار رغبة خاصة (سنجد لذلك، فيما بعد، صورة مناظرة في حالة النوبيات في إفريقيا كما يذكر البكري والإدريسي، والهنديات مع ابن بطوطة) ثم تجارة الملابس، ولكن سرعان ما يستبدل المسعودي بالوصف الأحكام في لهجة مختلفة، وغير معهودة منه، حين يتطرّق بحديثه إلى الأمم والأقوام الأخرى، ومنها: السبع بلدان، وهي أمة كبيرة ممتنعة بعيدة الدار لا أعلمُ ملّتها، ولا نمى إليّ خبر في دينها. وتليها أمة عظيمة يقال لها إرم ذات العماد، وهم ذوو خلق عجيب، وآراؤها جاهلية.

ولهذا البلد الواقع على البحر خبر ظريف؛ وذلك أن سمكة عظيمة تأتيهم في كل سنة فيتناولون منها، ثم تعود ثانية فتتوجّه نحوهم من الشق الآخر فيتناولون منها، وقد عاد اللحم على الموضع الذي أُخذ منه أولا، وخبر هذه الأمة مستفيض في تلك الديار من الكفار.

ويلي هذه الأمة أمة بين جبال أربعة كل جبل منها ممتنع ذاهب في الهواء، وبين هذه الجبال الأربعة من المسافة نحو من مائة ميل صحراء، في وسط تلك الصحراء دارة مقوّرة كأنها قد خُطت ببيكار، وشكل دائرتها خسفة مجوّفة في حَجَر صَلْد منخسف كما تدور الدائرة، استدارة تلك الخسفة نحو خمسين ميلا، قطع قائم يهوى سفلا كحائط مبنى من سفل إلى علو، يكون قعره على نحو من ميلين، لا سبيل إلى الوصول إلى مستوى تلك الدارة، ويرى فيها بالليل نيران كثيرة في مواضع مختلفة، وبالنهار يرى قرى وعمائر وأنهار تجري بين تلك القرى، وناس وبهائم، إلا أنهم يرون لطاف الأجسام لبعد قعر الموضع، لا يدري من أي الأمم هم، ولا سبيل لهم إلى الصعود إلى جهة من الجهات، ولا سبيل لمن فوق إلى النزول إليهم بوجه من الوجوه.

ووراء تلك الجبال الأربعة على ساحل البحر خسفة أخرى قريبة القعر فيها آجام وغياض، فيها نوع من القرود منتصبة القامات مستديرة الوجوه، والأغلب عليها صور الناس وأشكالهم، إلا أنهم ذوو شعر، وربما وقع في النادر القرد منها إذا احتيل في

---

(18) مروج الذهب 1: 177.

اصطياده؛ فيكون في نهاية الفهم والدراية، إلا أنه لا لسان له فيعبر بالنطق؛ ويفهم كل ما يخاطب به بالإشارة، وربما حمل الواحد منها إلى ملوك الأمم من هناك فتعلمه القيام على رؤوسها بالمذابّ على موائدها لما في القرد من الخاصة بمعرفة السموم من المأكل والمشرب، ويلقي الملك له من طعامه: فإن أكله أكل الملك منه، وإن اجتنبه علم أنه مسموم فحذر منه، وكذلك فعل الأكثر من ملوك السند والهند في القردة.(19)

يتحدث المسعودي بثقة عن خمس من الأمم دون أن يذكر أسماءها، إلا واحدة على سبيل التخمين: الأمة المجوسية التي شغل بجمال نسائها، ثم أخرى مجهولة، لا يعرف دينها، وأمة، يقال لها إرم ذات العماد،، وأهلها ذوو خلق عجيب، وآراؤهم جاهلية، ثم أمة بين جبال أربعة، وأخيراً أمة مهجّنة من القرود والبشر، تستأثر باهتمامه، وبالمقابل يتجرّأ المسعودي على وصف طرز حياة هذه الأمم، وبعض تقاليدها، وأنماط المعيشة فيها، ويقدم تفصيلات مسهبة عنها.

إن الإحجام عن التسمية لا يأتي عن جهل إنما عن قصد، فليس من الممكن معرفة كل تلك التفاصيل الدقيقة، مع جهل تام بأقوامها، إن تنكير الأمم المذكورة، وحجب التسمية عنها يراد به طمس حضورها، فالتسمية بحد ذاتها تضفي قيمة في هذا السياق، سياق التعريف بالآخر، وهي في الفكر القديم والوسيط تشكل حضوراً قوياً، فتسمية الشيء يعني حضوره، فلا وعي المسعودي، وكذلك القزويني، والدمشقي، وغيرهم يختزل الآخر إلى كتلتين، إما أقوام معرّفة بالاسم لكنها تتشارك بخليط موحد من الخصائص الدونية، كما رأينا مع الدمشقي، وإما أقوام تنتقص في أسمائها، مع إفاضة واضحة في أعرافها وتقاليدها وحياتها. وفي الحالتين تظل تلك الأقوام محجوبة وراء حكم قيمة لم يؤهل بعد ليكون منصفاً.

يلاحظ أن الأحكام تتردد بين الذم الذي يتخلله تقريظ خفيف، وهو أمر نجده في الأدبيات الجغرافية، والمسعودي، وهو أكثر من غيره معرفة في الشعوب الواقعة خارج دار الإسلام يتردّد بين أسلوبين في معالجة مسألة الآخر، أسلوب وصفي مرّ بنا حينما أوردنا وصفه للروم، وفيه يحاول أن يقدّم البنية الإثنوغرافية للمجتمعات خارج دار الإسلام، ولكنّ بعض أوصافه مستعارة من الآخرين، كما سيظهر ذلك بوضوح

(19) م.ن. ص 187.

في موضوع الهند والصين في الفصل الخامس؛ إذ يأخذ من سليمان التاجر، وابن وهب، والبحارة الجوّابين في الشواطئ الهندية والصينية، دون أن يعلن عن ذلك، مع أنه نفسه قد طوّف في بلاد كثيرة. وأسلوب الحكم القائم على المصادرة، ومثاله الواضح الذي وقفنا عليه من قبل في أثناء الحديث عن تقسيم الأقوام الشمالية والأقوام التركية، وهو في هذا الجانب يخضع تماماً للثقافة السائدة في عصره، مثله في ذلك مثل ابن خلدون وغيره. ومع أنه من الصعب تقبّل هذا الازدواج الظاهر لدى كبار الجغرافيين والمؤرخين الإسلاميين، لكن من الواضح أن المنهجية الفكرية المتّسقة مع نفسها في الرؤية والمنهج لم تكن واضحة في وعي المؤلفين القدامى، وهو أمر لا يقتصر على المسلمين إنما يتجاوزه إلى اليونانيين كما لاحظنا مع جالينوس وأرسطو على سبيل المثال.

تتخلّل كتابات القدماء تناقضات غير قابلة للحلّ إلاّ إذا عرفنا سرّ التأليف القديم الذي يقوم في أساسه على الجمع أكثر من الابتكار، والأدب الجغرافي في الثقافة العربية ـ الإسلامية يعتبر مثالاً ممتازاً على هذا الأسلوب من التأليف. هذه الملاحظة التي دفعنا إليها المسعودي لن تنسينا موضوع الأقوام الشمالية الأخرى التي سيتكفّل الدمشقي بتقديم الوصف الآتي لها، وهي: الخرلخية والخرجزية والكيماكية والغزية والبجناكية والطغزغزية والخلخلية والقلجية والغورية. وجميع هذه الأقوام عند الدمشقي أصحاب قلوب قاسية، وطباع جافية، ونفوس عاتية. ومنهم من يسكن المدن، ومنهم من يسكن الجبال والبراري، يتقلّبون مع الزمان في طلب الكلأ والعشب بالخيل والبقر والغنم، ينزلون في بيوت الشعر والخركاوات، وليس لهم عمل غير الصيد، ويأكلون كل طائر وكل وحش، وليس لهم ملة ولا نحلة وإنما يرجعون إلى رسوم وضعتها ملوكهم[20].

المثير للانتباه هنا، وهو منقصة لا تغتفر عند الدمشقي أن هذه الأقوام لم تكن لها شرائع سماوية إنما قوانين وضعية تنظّم حياتها. هذه الأقوام يختصر الدمشقي أمرها على نحو لا نتبين منه غير الإمعان في الضلال، والضياع، ولا تترك تلك الأحكام في التصور العام سوى الأسى على كتل بشرية لم تقترب بعد إلى ضفاف الحقيقة الموجودة في دار الإسلام.

---

(20) نخبة الدهر، ص 261.

4. تطواف في أقاصي الشمال

بدو الشمال هؤلاء الذين أشار الدمشقي إلى بعضهم لهم أشباه كثر في الأقاليم الشمالية العليا، وهؤلاء كانوا مثار انتباه رحّالة متقدّم، يقظ الملاحظات هو أبو دلف(= مسعر بن مهلهل) وهو شاهد عيان متميّز ترك رحلتين الأولى إلى الصين والهند والثانية إلى أرمينيا وحوضي البحرين الأسود وقزوين وبلاد فارس، ويرجّح بأنه ولد في سنة 300 وتوفي 390 هجري= 913 ـ 1001 ميلادي، وأوفد إلى الصين حوالي 331 هجري= 943 ميلادي، ويلاحظ أنه اتجه إلى الصين بطريق تمرّ بأقصى الشمال، وفي أثناء مروره قدّم وصفاً أخّاذاً ومعمّقاً للمظاهر الاجتماعية والاقتصادية للشعوب التي مرّ بها، كما قدّم التفاصيل شبه الكاملة للمسالك التي تربط شمال آسيا مع الصين حيث تعيش مجموعة كبيرة من الأقوام التركية، وهذه الرحلة تعتبر من الوثائق المهمة والمبكّرة عن هذه المناطق، وتتصف بالكثافة وقوة الملاحظة، وهي تضفي على النص قيمة خاصة كونه يعنى بالأحوال البشرية من حياة ودين وحكم لهذه الأمم.

من الواضح أن أبا دُلف قد اخترق تلك الفيافي القصية الشمالية متجهاً صوب الشرق. وأثارته مظاهر الحياة هناك، ولكن كثيراً من المعلومات القيّمة التي تضمنتها رحلته القصيرة والكثفة التي حرص ياقوت على إدراجها في معجمه، تختنق وسط إطار صارم من الأحكام العقائدية والثقافية.

يقول أبو دُلف، واصفاً مساره: ثم خرجنا إلى قبيلة تعرف بالبجناك، طوال اللحى، أُولو أسبلة، همجٌ، يغير بعضهم على بعض، ويفترش الواحد المرأة على ظهر الطريق، يأكلون الدخن فقط. فسرنا فيهم اثني عشر يوماً، وأُخبرنا أن بلدهم عظيم مما يلي الشمال بلد الصقالبة، ولا يؤدون الخراج إلى أحد. .

ثم سرنا إلى قبيلة تعرف بالجكل يأكلون الشعير والجلبان ولحوم الغنم فقط، ولا يذبحون الإبل، ولا يقتنون البقر، ولا تكون في بلدهم، ولباسهم الصوف والفراء لا يلبسون غيرهما. وفيهم نصارى قليل، وهم صباح الوجوه يتزوج الرجل منهم بابنته وأخته وسائر محارمه، وليسوا مجوساً ولكن هذا مذهبهم في النكاح، يعبدون سهيلا وزحل والجوزاء وبنات نعش والجدي، ويسمون الشعرى اليمانية رب الأرباب، وفيهم دعة ولا يرون الشر، وجميع من حولهم من قبائل الترك يتخطّفهم ويطمع فيهم، وعندهم نبات يعرف بالكلكان طيب الطعام يُطبخ مع اللحم، وعندهم معادن

البازهر وحياة الحبق، ويعملون من الدم والذاذي البري نبيذاً يسكر سكراً شديداً، وبيوتهم من الخشب والعظام، ولا ملك لهم. فقطعنا بلدهم في أربعين يوما في أمن وخفض ودعة. .

ثم خرجنا إلى قبيلة تعرف بالبغراج لهم أسبلة بغير لحى، يعملون بالسلاح عملاً حسناً فرساناً ورجالة، ولهم ملك عظيم الشأن يذكر أنه علوي وأنه من ولد يحيى بن زيد، وعنده مصحف مذهّب على ظهره أبيات شعر رثي بها زيد، وهم يعبدون ذلك المصحف، وزيد عندهم ملك العرب، وعلي بن أبي طالب، رضي الله عنه، عندهم إله العرب، لا يملِّكون عليهم أحداً إلا من ولد ذلك العلوي، وإذا استقبلوا السماء فتحوا أفواههم وشخصوا أبصارهم إليها، يقولون: إن إله العرب ينزل منها ويصعد إليها، ومعجزة هؤلاء الذين يملّكونهم عليهم من ولد زيد أنهم ذوو لحى، وأنهم قيام الأنوف، عيونهم واسعة، وغذاؤهم الدخن، ولحوم الذكران من الضأن، وليس في بلدهم بقر ولا معز. ولباسهم اللبود لا يلبسون غيرها. فسرنا بينهم شهراً على خوف ووجل، أدّينا إليهم العشر من كل شيء كان معنا. .

ثم انتهينا إلى قبيلة يقال لها الخرلخ، يأكلون الحمص والعدس، ويعملون الشراب من الدخن، ولا يأكلون اللحم إلا مغموساً بالملح، ويلبسون الصوف، ولهم بيت عبادة في حيطانه صورة متقدمي ملوكهم، والبيت من خشب لا تأكله النار، وهذا الخشب كثير في بلادهم، والبغي والجور بينهم ظاهر، ويغير بعضهم على بعض، والزنا بينهم كثير غير محظور، وهم أصحاب قمار، يقامر أحدهم غيره بزوجته وابنه وابنته وأمه، فما دام في مجلس القمار فللمقمور أن يفادى ويفك؛ فإذا انصرف القامر فقد حصل له ما قمر به، يبيعه من التجار كما يريد، والجمال والفساد في نسائهم ظاهر، وهم قليلو الغيرة، فتجيء ابنة الرئيس فمن دونه أو امرأته أو أخته إلى القوافل إذا وافت البلد فتعرض للوجوه؛ فإن أعجبها إنسان أخذته إلى منزلها، وأنزلته عندها، وأحسنت إليه، وتصرّف زوجها وأخوها وولدها في حوائجه، ولم يقربها زوجها ما دام من تريده عندها إلا لحاجة يقضيها، ثم تتصرف هي ومَنْ تختاره في أكل وشرب وغير ذلك بعين زوجها لا يغيره ولا ينكره، ولهم عيد يلبسون الديباج، ومن لا يمكنه رقع ثوبَه برقعة منه، ولهم معدن فضة تستخرج بالزيبق، وعندهم شجر يقوم مقام الإهليلج قائم الساق، وإذا طلي عصارته على الأورام الحارة أبرأها لوقتها، ولهم حجر عظيم يعظّمونه ويحتكمون عنده، ويذبحون له الذبائح، والحجر أخضر سلقيّ.

فسرنا بينهم خمسة وعشرين يوماً في أمن ودعة. . .

ثم انتهينا إلى قبيلة يقال لهم الخطلخ، فسرنا بين أهلها عشرة أيام، وهم يأكلون البر وحده ويأكلون سائر اللحوم غير مذكاة. ولم أر في جميع قبائل الترك أشد شوكة منهم، يتخطفون من حولهم ويتزوجون الأخوات، ولا تتزوج المرأة أكثر من زوج واحد، فإذا مات لم تتزوج بعده، ولهم رأي وتدبير، ومن زنى في بلدهم أُحرق هو والتي يزني بها، وليس لهم طلاق، والمهر جميع ما ملك الرجل، وخدمة الولي سنة، وللقتل بينهم قصاص وللجراح غرمٌ، فإن تلف المجروح بعد أن يأخذ الغرم بطل دمه، وملكهم ينكر الشر ولا يتزوج فإن تزوج قتل[21].

الصورة المركّبة التي قدّمها أبو دلف تلفت النظر إلى وجود أمم من الأتراك الذين يمر بهم رحّالتنا في مهمته إلى الصين، لها طرز خاصة من الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، بما في ذلك المنظومات العقائدية، بعضها وثني يعيش لحظات الحرية الأولى قبل أن تتمكّن العقائد من صوغ العلاقات في ضوء نسق عام من القيم، وبعضها أعاد تكييف العقيدة وفق تفسير خاص به، فالحقيقة القابعة في دار الإسلام لم تصل إليه كاملة، فاكتفى بمظاهر مجتزأة منها، فصار أحد تقاتها إلهاً، واحتكرت السلطة السياسية في أسرة واحدة.

ليس من شك في أن ملاحظات أبي دلف على غاية من الأهمية، إنه أكثر اهتماماً بهؤلاء الأقوام من غيره الذين جردوا أقواماً مناظرة من كل شيء، وعلى الرغم من ذلك، فمروره المتعجّل في بلادهم جعله يحكم عليهم في ضوء النسق الثقافي الذي تشبّع به.

لقد مر بنا كيف وُصف الصقالبة من قبل، وكيف أُخرجوا من الجنس البشري، والبجناك الذين يمر بهم أبو دلف يصاقبونهم، إنهم همج، مثل أولئك، طوال اللحى، وإباحيون. والجكل الذين يلونَهم يعيشون سفاح المحارم، ولم يبلغوا بعد معرفة الحدود الفاصلة في العلاقات الجنسية، وهم من عبدة الكواكب، والبغراج الذين يأتون بعدهم يؤلّهون علي بن أبي طالب، ويعتقدون بأنه إله العرب، ثم الخرلخ البغاة، الزناة، الوثنيون الذين ينحرون الأضاحي لأصنام من حجر، الذين يقامرون على نسائهم وأولادهم، والذين يفتقدون الغيرة على نسائهم، فيصاحبن من راق لهن

(21) معجم البلدان، ص 441 ـ 443.

من الرجال الغرباء، (كنساء أيولاتن في غرب إفريقيا السوداء اللواتي يثرن استغراب ابن بطوطة، بسلوكهن المماثل، كما سنرى في الفصل الختامي من هذا الكتاب). وأخيراً الخطلخ الذين يتزوجون الأخوات، لكن البأس فيهم ظاهر، ويحرقون الزناة.

إن قائمة أبي دلف مثيرة حقاً، وهو يتخفف، مقارنة بغيره، من نبرة التحامل، لكن وصفه انتقائي، فيه درجة واضحة من التغليب، تتوارى البسالة أمام سيل جارف من المثالب التي لا تنتهي والتي تعرض كحقائق. وقد لا يرشح من سرده انتقاص مقصود، بيد أن التركيز على العلاقات شبه الاباحية، والمحرّمة بين الرجل والمرأة، وأعراف العبادة، والوثنية الظاهرة تجعل تلك الأقوام بحاجة ماسة إما لتصحيح عقائدها وأنظمتها الاجتماعية، أو لتغيير تلك العقائد والأنظمة.

بعد ذلك تزداد النبرة الغرائبية، فكلما نأت الأقوام عن دار الإسلام سقطت في هوة الجهل. يروي الدمشقي عن أبي عمر بن عبد البر في كتاب «القصد والأمم إلى معرفة أنساب الأمم» أن وراء صين الصين أمماً منهم إذا طلعت الشمس يأوون إلى مغارات فلا يخرجون منها حتى تغرب، وأمة يلتحفون بشعورهم. وأمة لا شعور لهم، وأكثر ما يأكلون سمك البحر وحشاش الأرض. ويحاذيهم من ناحية الشمال أمة شقر عُراة يتناكحون كما تتناكح البهائم، تجتمع الجماعة على المرأة الواحدة. وبمشرق الأرض عند مطلع الشمس أمة متولّدة بين السباع، والناس ذوو عيون مدورة، وأنياب بارزة ممدّة، وأذناب وأظفار معقّفة بأصابع قصار، يسكنون الجبال، طعامهم الحوت ودواب البحر، ولهم زروع ودواب يركبونها، والله أعلم [22]

أما بلاد يأجوج ومأجوج التي حيّرت الجميع، والتي لم يصل إليها _فيما يروى ـ سوى سلاّم الترجمان، وترتسم صورة رهيبة لها في المدونات الجغرافية، فإن أهلها، كما يتفق الجميع كفار من أكلة لحوم البشر، فلا يجرؤ أحد الوصول إليها، ويأجوج ومأجوج، كما يقول أبو زيد البلخي: صنف من الناس بين الصين والترك، الغالب عليهم خفش العيون، وفطس الأنوف، وقصر القامة. جنوبهم الصين، وشمالهم الترك، ومغاربهم مشارق قشمير والتبت، فلا يدرى ما في مشارقهم، وهم أسوأ الناس عيشاً، وأخبثهم طعماً، وأخرقهم خرقة، وأقلهم تمييزاً وفطنة [23].

---

(22) نخبة الدهر، ص 265 ـ 266.

(23) أبو زيد البلخي، المسالك والممالك، (ليدن، بريل) ص 164.

يلاحظ التدرج في طبيعة الصورة التي شكّلها الجغرافيّون عن أهل الشمال، وهي تعنى بالجوانب البشرية أكثر من غيرها، وتقدم أوصافاً انتقاصية شبه ثابتة للشعوب، ويصار التركيز فيها على أساليب الحياة الاقتصادية والدينية. ويهتم الجغرافيون المسلمون بالحياة الاجتماعية، وتعتبر كثير من مدوناتهم مصادر إثنوغرافية أساسية في هذا المجال. وسنجد في التحليل الخاص لرحلة ابن فضلان إلى بلاد الشمال في الفصل الآتي مزيداً من التركيز على كل هذه الجوانب.

وعلى الرغم من وجود نصوص كثيرة تعنى ببلاد الشمال؛ لكننا حرصنا على تقديم تحليل مفصل لرحلة ابن فضلان باعتبارها وثيقة بالغة الأهمية من القرن العاشر الميلادي تعنى بالصور السائدة بين المجتمعات خلال القرون الوسطى، وتأثرها بالشعور العقائدي، وذلك من خلال كشف رؤية ابن فضلان للعوالم الثقافية المتداخلة والمتجاورة في عصره.

الفصل الرابع

عوالم متجاورة، عوالم متداخلة
ـ مسارات ابن فضلان ـ

1. أسفار وبعوث

تندرج بعثة الخليفة العباسي المقتدر إلى بلاد الصقالبة ضمن سلسلة من البعثات والسفارات بين المسلمين والأمم المجاورة لأغراض متعددة: سياسية، ودينية، واقتصادية، وقد سبقت وتليت بكثير من الوفود والبعوث التي توزعت في أركان العالم المجاور لدار الإسلام؛ فقد بعث هارون الرشيد بعوثاً إلى الصين وبلاد الإفرنج، وتبادل معهم الآراء حول العلاقات بينهم آنذاك. وفي هذا السياق ترد سفارة الشاعر الأندلسي الغزال إلى بلاد الشمال، ورحلة الطرطوشي إلى بلاد الإفرنج وأوروبا أيضاً، ثم سفارة الأهواني إلى بلاد النوبة مبعوثاً من مصر في عهد جوهر الصقلي. ومن السفارات المثمرة ثقافياً: إرسال البيروني إلى بلاد الهند من قبل محمود الغزنوي، وقد أثمرت عن معرفة شاملة ومباشرة بأحوال الهند الثقافية والبشرية والدينية، كما ظهرت في كتابه «تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة». وإرسال ابن خلدون في بعثة إلى المغول القادمين لاحتلال بلاد الشام، ومحاولة التوسط لإيقاف تقدمهم إلى مصر، كما عرض لها ابن خلدون نفسه في سيرته الذاتية «التعريف بابن خلدون». هذا إلى جانب قيام بعض الرحالة، كابن بطوطة، في القيام بأدوار مماثلة في بعض الأحيان.

وعلى العموم فالثقافة الإسلامية لا تعدم الاهتمام بهذا الجانب المتصل بالعلاقة مع الآخر، دون إغفال الموقف المسبق في النظر إلى الآخر خارج حدود دار الإسلام

باعتباره كافراً وضالاً. وهو أمر يلمس وجوده بوضوح في النصوص المعنية بوصف السفارات والبعثات والرحلات، ابتداء من ابن فضلان في وصفه لأهل الشمال، ومروراً بالمسعودي، ثم وصولاً إلى ابن بطوطة. فالمسلم في القرون الوسطى، كما تكشف لنا المدونات الجغرافية، مهما كان مغامراً وجريئاً وموضوعياً، فإنه يتوجس من الآخر بسبب الاختلافات اللسانية والإجتماعية والعقائدية، وينطوي على فكرة إصلاحية يريد بها إدخال الآخر إلى عالم الحق، وهذا ما سنلمسه في رحلة ابن فضلان.

في نهاية العقد الأول من القرن الرابع الهجري، الذي يوافق بداية العقد الثالث من القرن العاشر الميلادي، انطلق ابن فضلان من بغداد، قلب دار الإسلام آنذاك، مبعوثاً من الخليفة المقتدر إلى يلطوار ملك الصقالبة، وطبقاً للمعايير العقائدية والسياسية الإسلامية في ذلك الوقت، فإن مملكة الصقالبة، وعاصمتها بلغار على نهر الفولغا، في البلاد الروسية الحالية، تندرج ضمن ما يصطلح عليه بـ«دار العهد» أو «دار الصلح»، وهي البلاد الفاصلة بين دار الإسلام ودار الحرب، إنها بلاد مزدوجة العلاقة، يتنازعها عالمان متناقضان، ولاؤها هش، وموقفها متقلّب. وبعبارة أخرى فإن «دار العهد» أو «دار الصلح»، إنما هي مجال حيوي يتمدد فيه على التعاقب نفوذ دار الإسلام مرة، ودار الحرب مرة أخرى. تبدو بشكل من الأشكال مخترقة، بلا هوية، أسيرة قوى متنافرة دينياً وثقافياً وسياسياً.

لم يكن ابن فضلان الشخصية المركزية في البعثة، إنه مرشد ديني، لكنه بسبب كونه مدوّن تلك الرحلة، سيكون هو الشخص الأول. في الواقع، يجري تهميش متقصّد، وطمس واضح للآخرين. إن أفراد البعثة القلائل هم من نخبة البلاط العباسي، أولئك الذين تتردد أسماؤهم في المصادر طوال خلافة المقتدر، وبعضهم أسهم مباشرة في تثبيت بيعته، وحامى عنه. وهم ممن رافق الخليفة منذ اللحظة الأولى: نذير الحرمي، سوسن الرّسي، بارس الصقلابي، و تكين التركي، ومعهم سفير الصقالبة في بغداد: عبد الله بن باشتو الخزري. الوحيد الذي تُخمل المصادر ذكره بين هؤلاء في البلاط العباسي، هو ابن فضلان، الذي سرعان ما انتزع دوراً أساسياً في البعثة.

كانت هذه الرحلة مناسبة ملائمة ليعيد ابن فضلان الاعتبار لنفسه. سيتوارى الآخرون خلف حضوره الكثيف، وسيُبتر وجودهم في اللحظة الحاسمة: لحظة

الدخول إلى بلاد الشمال الحقيقية، إلى دار الحرب. ولن يعود إلى ذكرهم بعد ذلك. لا نعرف عن مصائرهم شيئاً، بل لن نعرف مصير ابن فضلان نفسه. فكأن البعثة المقدّر لها أن تصل فقط إلى دار الصلح، قد تبعثرت تماماً، حينما شرع مُرشدها الديني اختراق دار الحرب، التي هي باستمرار دار كفر حسب المعتقد الديني في القرون الوسطى. آخر عهد ابن فضلان بجماعته، حينما يجبر على الصعود شمالاً إلى ما وراء بلاد الصقالبة.

2. انتهاكُ عوالم وخرمُ نص

لم يأخذ ابن فضلان في الاعتبار التحذير الذي اتفق عليه الجغرافيون المسلمون القُدامى، والذي سنَّهُ بوضوح المقدسي في كتابه «أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم» ومؤدّاه: إن أهل دار الإسلام غير معنيين بدار الكفر، وليس من الحكمة أن يكلّفوا أنفسهم عناء البحث في ممالك الكفار، ولا فائدة من ذلك[1].

لم يكن ابن فضلان جغرافياً بالمعنى المعروف، ولم يدخل تلك الدار برغبته، إلاّ أن وضعيته تكشف طبيعة ذلك التحذير التراجيدي؛ فعالم «الآخر» غير عالم «الأنا». ثمة اختلافات جوهرية كانت قائمة في صلب البنية الذهنية والعقائدية للمجتمعات في تلك الحقبة من الزمن، وفاعلة في صميم النموذج الفكري اللاهوتي السائد وقتذاك.

كان الاتصال مع الآخر ـ المختلف عقائدياً ـ محظوراً أو شبه محرم، لا يجرؤ على ذلك إلا المغامرون من الرحالة والسفراء. الآخر كان دائماً ثمرة محرّمة، وفي أقل الأحوال فهي عسيرة الهضم. العُرف الشائع في عصر ابن فضلان، والعصور اللاحقة، هو: ينبغي الحذر من الآخر.

نادراً ما يذكر ابن فضلان بغداد باسمها، إنه يستخدم «دار السلام». دار السلام بالنسبة له معقل العالم القديم، ومركزه، في الوسط من الفضاء الثقافي الواسع المسمى بدار الإسلام. إنها منهل المرجعية الإسلامية الكلية بالنسبة له، وهو من ينتدبه الخليفة ليفقّه أهل دار الصلح في الدين، ويعرِّفهم بشرائع الإسلام[2].

---

(1) المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، تحقيق دي غويه (ليدن) ص 9.

(2) - ابن فضلان، رسالة ابن فضلان، جمع وترجمة وتقديم حيدر محمد غيبة (بيروت، الشركة العالمية للكتاب، 1994) 34.

يحرص ابن فضلان على تدوين رحلته، ويظهر في تضاعيفها حرص واضح على ذكر المدن والمسافات والأنهار، وبالدرجة الثانية تستأثر باهتمامه أحوال الناس المختلفة، وبخاصة حينما يغادر دار الإسلام. الكتابة تلعب دوراً هاماً في تثبيت رؤاه وتصوراته وأحكامه، ما دام يتحرك في مجاله الثقافي، داخل دار الإسلام. وما أن ينزلق إلى عالم الكفّار إلاّ وتتوقف الكتابة. يضيع من المخطوط ذلك الجزء الرئيس الخاص بالآخر. كأن ثمة قوة سحرية انتزعت كل ما يتصل بالآخر. لن يُعثر إلى الآن على الأصل العربي الكامل. كل ما يتصل بالآخر، تم ترميمه وتجميعه، وترجمته إلى اللغة العربية استناداً إلى شذرات متناثرة باللغات اللاتينية والألمانية والفرنسية والدنماركية والسويدية والإنجليزية وغيرها (= سنعتمد هنا على النص الذي أعده كريكتون، وإن كان من الواضح أنه مزيج من الوقائع والمتخيلات السردية، وبخاصة في فصوله الأخيرة التي لا توجد في الأصول العربية المعروفة الآن، ولكن هذه الميزة بحد ذاتها قد تكون مفيدة في استنطاق صورة الآخر، وقد ركز كريكتون بعمق على هذه الناحية في النص المرمّم).

لغات الآخر هي التي أعادت إلينا وجهة نظر ابن فضلان بالآخر. والحال انه ليس كتابته هي وحدها التي ستُفقد، بل لغته وعقيدته. هو نفسه قد ذاب في التضاريس الغريبة لعالم الشمال. تحلّلت مقاومته تدريجياً، ودفع عنوة ليخوض أكثر مغامرات السرد القديم غرابة. ضعفت احتجاجاته، وتطابقت مواقفه مع الآخر، وآل به الأمر لأن يكون موضوعاً لاستكشاف الآخر، عوض أن يكون الآخر موضوعاً لاستكشافاته. لم يفلح أبداً في تغيير الأنساق الثقافية للآخر، مع أنه نذر نفسه في البداية لذلك، على العكس، هو منْ تغيرت أنساقُه الثقافية. سقط في الشرك الذي كان يحذّر الجميع منه: معايشة عالم الكفر. داهمه نوع من النسيان، فعلى مرمى حجر من القطب الشمالي، أُصيبت ذاكرتُه بعطب عقائدي، لكي يندرج ضمن الآخر عليه أن ينسى، أن يوقف عمل الذاكرة.

في البداية كان نتوءاً زائداً، مجرد فضلة، الرقم الزائد المكمّل للمقاتلين البواسل الاثني عشر. إنه الرقم الأخير، الرقم الثالث عشر، كان مجرد وسيلة لسد نقص، ففي المهمة التي دُفع إليها، لا بد أن يكون ثمة أجنبي يقوم بدور تكميلي. ابن فضلان، أصبح فضلة، هو المسلم المختون كان مجرد قلفة للتغطية. ومع الوقت يتخفف من ملاحظاته الانتقادية، نتيجة الجهل التام بالأسباب؛ وذلك ما يفضي به إلى

خطأ التفسير أو سوء التأويل. وفي النهاية، كما سنرى، حينما يندمج بالآخر، يستعيد وضعيته كعنصر فاعل، بعد مرحلة الخمول الأولى، يُقبل كمقاتل باسل، يُسهم في إحراز نصر محقق على «الوندول». يصبح سابع الأبطال، يتخلص من شؤم الدور الثالث عشر، فيسعد بالدور السابع؛ الرقم المقدس في عالم الإسلام. ما إن يعود من دار الحرب إلى دار العهد، إلاّ وتظهر الكتابة العربية مرة ثانية، لتذكّر بالثغرة الشفاهية المدمرة التي لم يتمكن أحد من تخطيها إلاّ بوساطة الآخر.

لم يُشر ياقوت الحموي إلى تفاصيل الرحلة، بعد أن أخذ عنها الشيء الكثير، شكّك في المرويات الخاصة بالصقالبة، وأعلن براءته منها، وعدم ضمان صحتها [(3)]. وإذا صحت تلك المرويات التي عبرت إلينا خلال لغات الآخر، وأُخذت بالاعتبار فرادة المغامرة، ومداها الواسع، وأحداثها، وأثرها في شخصية ابن فضلان، يصبح من الممكن ألاّ يُسمح بعرضها على العموم كاملة. إذ ينبغي أن تركّب صورة مشوهة للآخر. يحتمل أن ياقوت الحموي نفسه، بعد مضي ثلاثة قرون لم يكن قادراً على تصديق أحد مصادره عن بلاد الصقالبة.

يفتح غياب المتن الرئيس من رحلة ابن فضلان ـ بالنسبة لنا ـ باب الأسئلة الكبيرة، وجميعها متصلة بالحدود الصارمة التي تنظّم العلاقة بالآخر. فنحن والآخر نحرص على تركيب صور سوية لأنفسنا في ذهن الآخر. وإذا كان القدماء، قد قصدوا إتلاف الجانب المهم من رحلة ابن فضلان، بهدف محو صورة الآخر، التي انتهى رحّالتنا الفقيه إلى قبولها، والتعايش معها، فإنهم بذلك العمل الشنيع الأخرق، قد شرعوا نوافذ التخيل. فمنذ وقت طويل سيُبذل جهد جبار، لا هوادة فيه، لإعادة وصل الأجزاء المفقودة، وربطها، والبحث عمّا طُمس منها. إلى جانب ذلك، وكما هو متوقّع، سيتراكم طوال ألف سنة تراث من التضخيم للرحلة وصاحبها، وسيمنح ابن فضلان دوراً استثنائياً ورائداً لكل ما يتصل بعلاقة العالم الإسلامي بالبلاد الشمالية الوثنية في القرن العاشر الميلادي، سيكون عالم اجتماع، وأنثروبولوجيا، ومحللاً نفسياً، ومؤرخاً، وجغرافياً، ومحارباً، وغريباً وشاهداً. باختصار، ستُضفى عليه شمولية تحيط به إحاطة السوار بالمعصم.

---

(3) شهاب الدين أبي عبد الله بن ياقوت بن عبد الله الحموي، معجم البلدان (بيروت، دار صادر، 1995) 1: 88.

لكن الشك أيضا سيظل يحوم حول المدى الذي بلغه ابن فضلان. يبدو مصير كتابته حول الآخر معلّقاً في مكان ما من هذا العالم، فالآخر كالترياق السام الذي طالما جرى التحذير منه. وفي ضوء تلك الفكرة جرى تقسيم العالم القديم. وعلى الرغم من أنه في كل «أنا» يكمن «آخر». فلا يبدو أن كل ما يتصل بـ«الأنا» مقبول. إذ إن ثقافة البعد الواحد، تحول دون السماح بالتبصّر العميق والجدّي لا بالآخر ولا بالأنا على حد سواء!

لنلاحظ فقط أن أبا حكيمة (= راشد بن إسحاق الكاتب)، وهو معاصر لابن فضلان، قد ترك ديواناً شعرياً في رثاء ذكره. القصيدة الأولى، فاتحة الديوان، التي يصف فيها خرم الأحداث لبدنه وعضوه، هي بالذات التي تخرّمت في أكثر المقاطع أهمية. فما يعتبره الشاعر شيئاً حميماً، هو بالضبط الذي تعرض للخرم[4]. ثمة يد خفية، قاسية، باطشة، مهيأة للإمحاء، طالت لبّ كثير من الآثار الأدبية والفكرية. لم تكن رحلة ابن فضلان، بمنأى عن احتمال مثل هذا.

إن الضرر الذي لحق بالنص الذي تركه ابن فضلان عن رحلته إلى بلاد الصقالبة والشمال يماثل الضرر الذي لحق بالنصوص التي ظهرت في عصره. والواقع فظروف تدوين تلك الرحلة ما زالت غامضة، ولا نكاد نعرف شيئاً محققاً عن مصائر أبطالها الرئيسيّين، بما فيهم ابن فضلان نفسه. أما الأضرار فهي جسيمة، وفي مقدمتها ضياع المتن الأصلي، وطمس أكثر الأجزاء أهمية فيما تبقى، وهي المتعلقة بوجود ابن فضلان خارج دار الإسلام. وبالنسبة لموضوعنا تعتبر هذه الأجزاء المفقودة أهم أقسام النص، لأنها تشكّل التصورات الأولى حول الشعوب الشمالية، فطمسها يعني طمس تلك التصورات.

الملاحظ أن النص يحافظ على نفسه ما دامت الرحلة داخل دار الإسلام، ودار العهد، لكنه يتحلّل ويضيع مع دخول ابن فضلان دار الحرب. وربما يكون التوتر الثقافي والعقائدي قد تدخل في تخريب المخطوط الأصلي، واقتطع منه الأجزاء المتصلة بـ «الآخر». وإذا صح هذا، فيكون ذلك قد وقع بعد عدة قرون من زمن الرحلة، فالشاهد الوحيد بالنسبة لنا، على وجود النص المدون المعروف، هو ياقوت

(4) راشد بن إسحاق الكاتب، ديوان أبي حكيمة، تحقيق محمد حسين الأعرجي، (ألمانيا، كولونيا، دار الجمل، 1997) ص 25 ـ 26.

الحموي (575 ـ 625 = 1179 ـ 1229) فيما بدأت الرحلة في الحادي عشر من صفر عام 309 هجرية، الموافق للحادي والعشرين من حزيران سنة 921 ميلادية.

قال ياقوت «وقصة ابن فضلان وإنفاذ المقتدر له إلى بُلغار مدونة معروفة مشهورة بأيدي الناس، رأيتُ منها عدة نسخ»[5]. ومع أن النص الذي وصلنا لا يصور سوى رحلة الذهاب، فإن ياقوت الحموي يؤكد أن الرسالة تصور خروجه من بغداد إلى بلاد الصقالبة وعودته إلى بغداد [6]. ويلاحظ أيضاً، وهو أمر له أهمية قصوى، أن ياقوت الحموي يصف النص بأنه «قصة»، وأنها شائعة بين الناس، وأنه رآها، وأنها تصور ذهاب ابن فضلان وإيابه، وأن وظيفة ابن فضلان ضمن بعثة المقتدر هي تعليم الصقالبة «الصلوات والشرائع».

يقوم ياقوت بدمج مقاطع من النص في معجمه، باعتبارها من المصادر الجغرافية والبشرية عن تلك البلاد، لكنه لا يضمن صحتها، ويتشكك في بعضها، ويعلن براءته منها. ومع أن الجغرافيين القدامى كانوا يدرجون غرائب كثيرة، بعضها أوهام، في مدوناتهم عن البشر في دار الحرب، إلاّ أن ياقوت الحموي لم يستطع هضم ملاحظات ابن فضلان، ذلك أن النص يتضمن جملة من الأخبار والمغامرات والتقاليد التي يصعب تصورها، الأمر الذي دعاه إلى التحذير من الاعتماد عليها.

لم ينفرد ياقوت في كونه الشاهد الوحيد على اكتمال نص ضاعت أصوله فيما بعد، ولم تنجح أية محاولة إلى الآن في العثور عليه، فابن النديم المفهرس الثقة كان أيضاً شاهداً على وجود أصل كامل لكتاب «ألف ليلة وليلة»، رآه، كما يقول «بتمامه دفعات، وهو في الحقيقة كتاب غث بارد الحديث»[7]. ولكن ذلك الأصل الذي اطلع عليه ابن النديم أجزاء فقد إلى الأبد، كما هو الأمر بالنسبة لنص ابن فضلان. وكلاهما: ياقوت وابن النديم يقفان الموقف نفسه ويصدران الحكم ذاته؛ يطلعان على الكتابين، يعتبران أول شاهدين عليهما، يصدران حكماً سلبياً بحقهما.

وكتاب «ألف ليلة وليلة» ورسالة ابن فضلان، المشفوعان بشاهدي عيان من وزن ابن النديم وياقوت الحموي، يقدمان دليلاً على أن بعض الكتب، في ثقافتنا القديمة،

---

(5) معجم البلدان 1: 88.

(6) م. ن. 1: 484.

(7) ابن النديم، الفهرست، تحقيق رضا تجدد (طهران، 1971) ص 363.

تظهر كاملة، لكنها سرعان ما تتعرّض لسوء فهم يفضي بها إلى الضياع. ليس من المصادفة أن يلحق ضرر بهذين الكتابين _ وكثير من الكتب المماثلة _ فهما يصوران الارتحال العجيب في عوالم الآخر، بما يطعن المتخيّل الذاتي المنضبط عقائدياً وثقافياً عنها. تأتي اليد «الآثمة» لقطع «الإثم» الدخيل على الثقافة.

لم يقتصر الأمر على الكتب وحدها، فكثير من الصور التي اخترقت حاجز المنع والتحريم في ثقافتنا القديمة، والتي تصور الإنسان والحيوان، إما أُتلفت، أو أن يداً كارهة للصور قامت بمحو الرؤوس بمهارة بالغة من كل صورة، ومثال ذلك مخطوط عربي في «سان بطرسبورج» مزين بالصور، لم تستطع اليد الآثمة من قطع الرؤوس تماماً، إنما فصلتها عن الأجساد بخط مميز من الحبر، وكما يقول عبد الفتاح كيليطو، فإن الشخصيات الممثلة في المخطوط، أناساً وحيوانات، قد احتفظت برأسها على كتفيها، لكن أعناقها جميعاً مقطوعة بخط من الحبر. خط واضح يرسم حداً بين الرأس وسائر الجسد، وفي تعجّله، فإن كاره الصور قد قطع أحياناً لا الرأس، بل الصدر أو بطن الشخصيات. هذا الخط يشير إلى المحرّم الذي انتُهك، وفي الوقت نفسه يقدم نفسه كسيف عقاب(8).

وهكذا فكل ما لا يتوافق مع السُنن الثقافية والعقائدية ينبغي أن يُبتر أو يُطمس، سواء أكان سرداً تخيلياً أم أدباً ارتحالياً أم صوراً توضيحية. التماثيل والنصب المتصلة بموروث ثقافي وديني قديم تعرّض بعضها لتدمير كامل، كونها فُسّرت على أنها تبعث في الذاكرة ذلك الموروث، كما وقع في أفغانستان خلال ربيع عام 2001م. فذاكرة العالم مهددة، حينما يستبد بالفكر نوع من التأويل المنغلق على تصوّر مأسور في حقبة تاريخية، وخاضع لموجّه ثقافي ـ عقائدي لا يأخذ بالاعتبار التطور التاريخي للمجتمعات، الأمر الذي يفرّغ النصوص والصور والتماثيل من بعض المعاني، ويضخ فيها معانٍ جديدة. فالرسوم المذبوحة، والتماثيل المدمّرة، والنصوص الجريئة المخرومة التي تصوّر الآخر أو الذات، والتي ظهرت في حقب ماضية، لم تعد تهدّد المتخيّل الثقافي، لأنها فقدت وظيفتها الأولى التي ظهرت في ظروف معينة، وأصبحت اليوم شاهداً جمالياً على الماضي، وعلى الرغم من ذلك فإن التأويل الضيّق

(8) عبد الفتاح كيليطو، لسان آدم، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي (الدار البيضاء، دار توبقال، 1995) ص 79.

يتعسّف في إضفاء دلالات أخرى عليها. ترحّل الأعمال الفنية أحياناً من حاضرها إلى الماضي لتدرج في سياق فهم معين، فيصبح التخلّص منها مشروعاً.

يقول «كريكتون» الذي أعاد تركيب الأصول المفقودة لرسالة ابن فضلان (= على سبيل التخيّل في بعض الفصول) بالإنجليزية اعتماداً على مقاطع تم العثور عليها بلغات كثيرة «يمثل مخطوط ابن فضلان أقدم وصف معروف لشاهد عيان عن حياة الفايكنغ ومجتمعهم، ويُعتبر وثيقة بارزة، في وصفه لحوادث وقعت منذ ما ينوف عن ألف سنة، بتفصيل مميز، مفعم بالحياة. ومن الطبيعي ألاّ ينجو المخطوط من عاديات الزمن، خلال الحقبة الطويلة التي مرت عليه. وفي الحقيقة، للمخطوط تاريخه الذاتي، الذي لا يقل تميزاً عن النص نفسه»[9].

الجملة الأخيرة هي التي تعنينا هنا. أجل إن للمخطوطات القديمة تواريخها التي لا تقل عنها تميّزاً. فتاريخ «ألف ليلة وليلة» و«كليلة ودمنة» و«السير الشعبية العربية»، على سبيل المثال، يضارع في أهميته أهمية النصوص. وهو أمر له أكثر من دلالة. فيما يتصل برسالة ابن فضلان، فبعد عصر ياقوت تمزق المخطوط. ياقوت نفسه أسهم بذلك حينما انتزع منه نبذاً وشذرات وأجزاء.

لست معنياً هنا بإعادة البحث في موضوع استأثر باهتمام المتخصصين الذين بذلوا جهوداً شاقة وشائقة في تتبع مصير المخطوط، ولمّ شتاته، وتركيب أجزائه[10] إنما أود التأكيد على أن النص الذي كان موحّداً في بداية القرن السابع الهجري/ بداية القرن الثالث عشر الميلادي، قد تفرّق الآن في لغات كثيرة جداً منها: اللاتينية والألمانية والفرنسية والدنماركية والسويدية والإنجليزية، وأن القسم العربي المنشور لا يشكل سوى جزء من النص المتداول في اللغات الأخرى. والملاحظ أن ما جاء في اللغات الأخرى، وغاب في العربية هو القسم الخاص برحلة ابن فضلان إلى «بلاد الكفر». فالأصل العربي ينتهي في بلاد الصقالبة التي كانت آنذاك ضمن «دار الصلح» ولا يتعرض بشيء إلى ما سواها. وبعبارة أخرى فإن كل ما يتصل بـ«الآخر»، قد عاد إلينا بلغات «الآخر» بعد أن فُقد في لغتنا.

---

(9) رسالة ابن فضلان ص 23.

(10) ينبغي الإشارة بكثير من التقدير إلى جهود كل من: كريكتون، فراوس دولوس، سامي الدهان، وحيدر محمد غيبة الذي عرض تفصيلاً لهذه الجهود، انظر الرسالة: ص 7 ـ 30.

ما زلنا أسرى الحالة المزمنة والمتوترة، وهي أنه لمعرفة الآخر ينبغي انتظار من يمنحنا تلك المعرفة. وهكذا فإن ملاحظات ابن فضلان وارتحالاته في عالم الشمال التي ينبغي أن يكون كتبها بالعربية، لا يتم الوصول إليها، بالنسبة لنا الآن، إلا عبر لغات أخر وسيطة، ليس من بينها العربية. نُفي ابن فضلان من لغته وثقافته، وعاد الآن عبر كلام «الآخر». غزا ابن فضلان الآخر بلغته، فأنتج الآخر عن لغته أدباً بليغاً مثيراً للإعجاب.

3. تماثل وتمايز

يرتحل ابن فضلان في سلسلة متعاقبة من العوالم المتماثلة حيناً، والمتمايزة دينياً وعرقياً وثقافياً حيناً آخر: العالم العربي، العالم الإيراني، العالم التركي، العالم الصقالبي، العالم الخزري، والعالم الاسكندنافي (= ثمة خلاف في الرحلة بالنسبة لترتيب العالمين الأخيرين بين بقايا الأصول العربية، والترميمات الأجنبية)، لكن علاقته بهذه العوالم تنتظم في ثلاثة فضاءات عقائدية: فضاء مؤمن بالنسبة للعالمين الأولين، وفضاء نصف مؤمن ونصف وثني بالنسبة للعوالم الثلاثة الموالية، وأخيراً فضاء كامل الوثنية فيما يخص العالم الاسكندنافي.

ستتضح المطابقة بين هذه العوالم والحدود التقليدية لعوالم العصور الوسطى في الفكر الإسلامي: دار الإسلام، دار الصلح (= أو العهد)، دار الحرب. وهكذا فمسار ابن فضلان سيأخذه من المعلوم إلى المجهول، ومن المألوف إلى الغريب، بعبارة أخرى سينقله من حاضنة الذات إلى حاضنة الآخر. سيندفع كسهم لاختراق هذه المجالات الثقافية المعقدة والمتناصبة العداء. أخيراً سيرتطم بصخرة الوثنية المطلقة، فينكفئ عائداً إلى نقطة الانطلاق. عودته لن تماثل ذهابه. سيصبح ابن فضلان آخر، أقل تشدداً، أقل حذراً، أقل إيماناً. وفي تلك الأصقاع الشمالية النائية سيتوارى إسلامه، وتتجلى عرقيّته، فلا يُعرف هناك إلا بوصفه عربياً. في الواقع لم يكن ابن فضلان عربياً، لكنه، شأنه شأن الجميع، لن يعرف بغير دم وأصل عربيين في عالم ما زال بعيداً في القرن العاشر الميلادي عن ملامسة الحقيقة الإلهية. إذ إن التنصّر النهائي لأوروبا الغربية تم بعد ذلك، وتأخر كثيراً قبل أن يتغلغل في الأقاصي الشمالية النائية.

في اعتقاد ابن فضلان، كمبعوث لخليفة المسلمين، أنه يحمل الحقيقة المطلقة والنهائية: التوحيد الكامل، الفكرة الأكثر سمواً وحضوراً في ذهنه، الفكرة التي تثار

دائماً حتى في سياق الأحاديث المرحة. إنها فكرة مصقولة وصلبة وشفافة وجاهزة وبسيطة لمن يؤمن بها، لكنها مع مضي الارتحال إلى الشمال ستصبح خشنة وهشة وكثيفة ومعقدة. إلى حد ما سيعيد ابن فضلان نفسه النظر في تلك الفكرة. فالانتقال بين تلك العوالم سيجعله متأرجحاً بين اليقين والشك. إنه بصعوده المنضبط إيقاعياً إلى الشمال، يتناغم والحدود الشعورية لعالم القرون الوسطى وتقسيماته العقائدية، فالتصور يذهب إلى أن دار الإسلام واحدة؛ لأنها تتكون من رعيّة واحدة، وتحكمها دولة واحدة، وترأسها سلطة واحدة، وعليها تقع حماية الرعية بأعراقهم ودياناتهم ومذاهبهم، فقد وقعت تحت حمايتها بالفتح. أما دار الحرب فتتكون من بقية العالم. وبينهما دار الصلح، ذلك المجال الذي تحكمه دولة غير مسلمة، لكنها مرتبطة بعلاقة تعاقدية مع دولة الإسلام، ومن خلالها أذعنت لسيطرة المسلمين، وقامت بدفع الجزية، لكنها تحافظ على شكلها الخاص بالحكم[11].

من أجل معرفة المخاطر المحدقة بابن فضلان، ينبغي معرفة أنه بسبب العداء الديني المستحكم بين دار الإسلام ودار الحرب في تلك الحقبة، فإن الاتصال مع أهالي الدار الأخيرة ممنوع ومحرم. وعلى العكس، يُسمح لمن يريد من أهالي دار الحرب زيارة دار الإسلام بتصريح يطلق عليه «أمان» ويسمّى حامله «المستأمن»، وهذا التصريح يمكن أن يمنحه أي «رجل مسلم بالغ حر»، وبالمقابل، فإن هذا الأمان لا يمنح للمسلمين في دار الكفر[12]. وعلى هذا فلا ضامن لمن ينزلق من الدار الأولى إلى الثانية، فابن فضلان سيعدم كل وسائل الأمان والاتصال، لأنه يغادر فضاءً ثقافياً خاصاً به إلى آخر خاص بأعدائه. إنه لا يعرف لسان الآخر، ترجمانه سيختفي عند تخوم عالم الإسلام، لغته هو سوف تتعطل، ولسانه العربي سيظل حبيساً إلى النهاية. ليس ثمة وظيفة حقيقية لمرشد ديني بلا لسان. وحسب برنارد لويس، فإن مسلمي العصور الوسطى، كانوا يعتبرون أن تعلم لغة أجنبية ينطوي على نوع من الزندقة والنجاسة[13]. ذلك أن الحقيقة القرآنية عربية اللسان.

لم يستطع ابن فضلان أن يجيد بصورة كافية تماماً لغة الأقوام الشمالية، والألفاظ

---

(11) برنارد لويس، اكتشاف المسلمين لأوروبا ـ ترجمة ماهر عبد القادر. ص 71 ـ 73.

(12) م. ن. ص 74، وأنظر: برنارد لويس، السياسة والحرب، ضمن كتاب «تراث الإسلام» تحرير شاخت وبوزوث، ترجمة محمد السمهوري (الكويت، عالم المعرفة، 1978) 1: 257.

(13) اكتشاف المسلمين لأوروبا، ص 85.

المبعثرة في ذاكرته لم تشفع له بأن يستوعب كل شيء الا في وقت متأخّر جداً. يحاول، بجهد مضاعف، أن يلم شتات ألفاظ وعبارات، سينجح بدرجة ما في النهاية، إنه عكس ابن بطوطة الذي يثير العجب بقدرته على تعلم اللغات. يظل معلقاً خلف لسانه الحبيس وطلاسم الآخر، وفي موقف أو موقفين يظهر كطفل يحبو في غابة اللغة المتشابكة، ولحل هذه المعضلة يُنطقه «كريكتون» باللاتينية التي لم ترد إلينا أبداً أية إشارة عربية إلى أنه كان يعرفها، ولهذا سوف يحتاج إلى لسان آخر، ستكون اللاتينية هي الوسيط في عالم لا علاقة له بها، سيقوم المترجم بدور الشارح والمفسر والمؤوّل والرفيق. وما دام ابن فضلان حياً، ينبغي ألا يختفي ترجمانه. يمثل المترجم الوسيط بين ابن فضلان ودار الحرب، فيما يمثل ابن فضلان الوسيط بين دار الإسلام ودار الحرب.

يشوش اسم ابن فضلان على أدواره. ففي دار الإسلام سيتعمّق في الاسم معنى الفضل، فهو قادم من قلب تلك الدار: بشكل ما يحمل النبض الحار الكامن في المركز. إنه، بعبارة أخرى، خارج لتوّه من مجال مشبع بالحقيقة الإلهية، وجوده في عالم بعيد عن ذلك المجال بدرجة ما، يعتبر نوعاً من الفضل. هذه الدلالة الخاصة بالاسم ستنقلب في دار الحرب، سيصبح مجرد رقم مكمل، حاشية شبه زائدة، فضلة. وهكذا كلما مضى مرتحلا الى الشمال جرى تحول جذري في اسمه ودوره.

4. العالم الإيراني: ألفة فقيه، وغربة شاعر

ينطلق ابن فضلان، كما هو معلوم من بغداد، المركز الاعتباري الأساسي للعالم العربي والإسلامي آنذاك، لن يتحدث عن عالم يغادره، بالمقابل ينتظر الجميع أن يتكلم عن عالم ذهب إليه. أول عالم يمر به: العالم الإيراني. إنه في ذلك الوقت عالم متنوّع ومترامي الأطراف، لكن المدهش أن ابن فضلان يخترقه دون أن يبدي أية تطلعات استكشافية، لا يستوقفه منه شيء إلى أن يبلغ تخومه الشمالية الشرقية في بخارى. النسق الآتي هو المهيمن في أثناء اختراقه العالم الإيراني «رحلنا من مدينة السلام يوم الخميس لإحدى عشرة ليلة خلت من صفر سنة تسع وثلاثمائة، فأقمنا بالنهروان يوماً واحداً، ورحلنا مجدّين حتى وافينا الدسكرة، فأقمنا فيها ثلاثة أيام، ثم رحلنا قاصدين لا نلوي على شيء حتى صرنا إلى حلوان، فأقمنا بها يومين»(14).

---

(14) رسالة ابن فضلان، ص 73.

طبقاً لهذا النسق الذي يخلو من هاجس الاكتشاف يمضي مخترقاً العالم الإيراني: وسرنا، فأقمنا، ثم رحلنا، ثم قطعنا، وعبرنا، وهذا الارتحال المتعجّل الذي يحول دون الوقوف على التفاصيل، له صلة مباشرة بإحساس ابن فضلان الداخلي أنه يتحرك في مجال مستكشف بالنسبة لمعاصريه، وأليف بالنسبة له، فلا حاجة له لإعادة الوصف، كأنه سهم في فراغ. حتى الأزمنة والأمكنة تنضّد للدلالة فقط على مروره. قرابة عشرين مدينة، يمر بها قبل أن يصل بخارى، يوردها على التعاقب، ولا يستغرق منه ذلك إلا أقل من صفحة واحدة. يفاجأ المتلقي تماماً بأنه قد وصل بخارى، في وسط آسيا، لكي يلتقط هناك، ولأول مرة، أنفاسه. بالنسبة له يبدو العالم الإيراني خاملاً، لا يستثير لديه أي فضول، ولا يمكن تفسير ذلك إلا بسبب الغطاء العقائدي السميك الذي يتدثّر به، الغطاء الذي يحجب تحته الاختلافات الثقافية والعرقية بين العالمين العربي والإيراني. ولفهم ذلك الاختلاف يلزمنا وضع الفقيه بإزاء الشاعر؛ من أجل كشف طبيعة التباين الثقافي والجغرافي والعرقي بين العالمين.

كان المتنبي (303 ـ 354 هجري= 915 ـ 965 ميلادي) وهو معاصر لابن فضلان، قد نقض ضمناً ألفة الأخير للعالم الإيراني، ففي قصيدته «شِعب بوان»، وهي آخر قصائده الكبيرة، عبّر عن ذهول كامل ومترابط بالطبيعة والبشر المختلفين تماماً عمّا ألفه في العالم العربي. ومجازياً عرّف المتنبي نفسه، بأنه «الفتى العربي» الذي فضح الاختلاف غربة وجهه ويده ولسانه. وقد كفّ التماثل عن ممارسة فعله، وتوارى خلف بروز مفاجئ لاختلاف ثقافي وعرقي. إلى ذلك فإن الشِعب، باعتباره البؤرة المصغّرة لفارس، مكان خلاّب، مضاد للصحراء التي تُعد إحدى مرجعيات المتنبي وشعره، فكأنه سقط فجأة في أسر عالم غريب، لكنه جميل ورائع. جمال الغريب يعمّق لديه إحساساً عميقاً بالتباين. فالشِعب «ملاعب جنّة لو سار فيها سليمان لسار بترجمان» هنا، تتعطل المعرفة اللسانية، سليمان القادر على حل رموز لغة البشر أجمعهم والطيور، يحتاج إلى وسيط فارسي يفك له لغة الطبيعة والبشر.

المتنبي في هذا غير ابن فضلان، فإحساسه كشاعر دنيوي بالاختلاف يحول دون المعرفة، فيكتفي بالتعجب. المجاز المنتج للخيال الخلاق في قصيدته لا يمكّنه أيضاً من ذلك، وهو على أية حال غير قادر على تخطّي التباين الثقافي والعرقي. أما ابن فضلان، فإنه يريد بالعقيدة تجاوز تلك الاختلافات ذاتها، وصهرها في فضاء واحد،

باعتبارها تماثلات لا ترتقي إلى رتبة التناقض، كما ظهرت عند المتنبي. إنه يفكر بالفضاء الإسلامي الموحد: دار الإسلام. وكأنه ينطق بلسان الاصطخري الذي يقول: «إن في مملكة الإسلام ألسنة مختلفة والملك واحد»[15]. في هذه القضية، قضية العقيدة، يظهر المتنبي أكثر حذراً، وأقل تطلّعاً، فهو لم يسمح لنفسه بمد شمول ابن فضلان إلى أقصاه، اكتفى فقط بإبراز حالة الذهول.

من الواضح أن ما يشغل ابن فضلان هو المماثلة العقائدية، أما المتنبي فمسكون بالاختلاف، ولهذا لم يمض إلى ما وراء شيراز. قفل راجعاً إلى الفضاء العربي، ليلقى في أطرافه الشرقية حتفه. أما ابن فضلان فقد مضى كسهم لا يلوي على شيء، كأنه مشدود إلى هدف غامض، يقع بعيداً جداً، إلى ما وراء العالم التركي الذي يقع على تخوم العالم الإيراني. لم تثره أبداً بلاد فارس، وما شُغل قطّ باختلاف العوالم داخل دار الإسلام. وفارس التي حسب بلاشير، طالما «أدهشت، بمشاهدها الطبيعية المتعرّجة، والتباين العنيف في بنيتها، الرحالةَ في جميع الأزمنة»[16]، لم تُلفت انتباهه. وإذا قورنت رؤيتا الشاعر والرحّالة، فيمكن القول: إن المبالغة الشعرية القائمة على التخيّل الأخّاذ، وهي الوسيلة الناضجة عند المتنبي، قد وسّعت فضاء الارتحال الخيالي بالنسبة له، فهو بالتخيّل يمارس ارتحالاً دائماً. أما تقرير ابن فضلان المقتضب، ومروره المتعجّل في العالم الإيراني، فلا يراد منه إلاّ رسم خط الرحلة، فكأنه يدّخر تخيّله للحظة أخرى، لحظة صدمة التباين الحقيقي في دار الحرب. وبإزاء غربة حقيقية ينجزها ابن فضلان، تبدو غربة الشعراء من مالك بن الريب إلى أحمد شوقي، غربة مجازية. فأبو تمام الذي لم يطوّف كثيراً في العالمين العربي والإيراني، يقول:

فغرّبتُ حتى لم أجدْ ذكرَ مشرقٍ وشرّقتُ حتى قد نسيتُ المغاربا

والمتنبي، الذي احتذى سلفه في هذا، ولم يجازف بالتوغل في العالم الإيراني، كان وهو ما زال شبه أسير لدى كافور الأخشيدي، قد قال:

شرّق حتى ليس للشرق مشرق وغرّب حتى ليس للغرب مغرب

وهنا، ينبغي الأخذ بالاعتبار، أن إحساس المتنبي العميق بالغربة حتى في قلب

---

(15) أبو الإسحاق الإصطخري، مسالك الممالك (ليدن، بريل، 1927) ص 9.

(16) ريجيس بلاشير، أبو الطيب المتنبي، ترجمة إبراهيم الكيلاني (دمشق، دار الفكر، 1985) ص 345.

العالم العربي، سرعان ما يتفاقم إذا تخطاه إلى عالم آخر، وكأن الآخر سمّ يلزم الحذر منه، حتى أن رحلته الخاطفة والوحيدة انتهت بها حياته. وإذا عدنا إلى التباين العرقي، فيبدو اندماج ابن فضلان، بالمقارنة مع عناد المتنبي ونشوزه، واضحاً. فهو ذو رؤية شمولية تتجاوز الانتماءات العرقية والثقافية في دار الإسلام. ولم يكن، ابن فضلان، حسب دائرة المعارف الإسلامية «عربي الأصل»[17]. وليس ذلك بمستغرب في الفضاء الاندماجي السائد آنذاك. فابن العميد، قد أذهل المتنبي بفصاحته، فقال فيه:

عـربـي لـسـانـه، فـلـسـفـي رأيـه، فـارسـيـة أعـيـاده

لم تعد الفصاحة ميزة عرقية، ومن العبث الذهاب إلى أنها حكر لأحد. وتجربة المتنبي البسيطة في معرفة هذه القضية، جعلته يقف عاجزاً عن تفسير فصاحة ابن العميد، كما أن الصحراء لم تجهزه بامتصاص العجب، وهو يتجوّل في شِعب بوان. لقد وجد نفسه ينزلق إلى حيرة شعرية عميقة، غربة بيانية.

كان محمد أركون، قد استنتج طبيعة استنكار المتنبي: كيف يمكن للمرء أن يتكلّم العربية دون أن يكون عربياً؟، ومع أنه يمكن أول وهلة تفسير ذلك بالاندماج، لكن الواقع يكشف كما ينتهي أركون إلى ذلك أن التطورات الثقافية والاجتماعية التي طرأت منذ فتح إيران قد عكست حالة تاريخية جديدة، وهي بداية اضمحلال دور العرب لصالح أقوام آخرين، ذلك أنه، حتى وهم الخلافة، على الرغم من قداسته وهيبته في أعين الناس، قد اختفى، في هذه الفترة، وراحت السيطرة الفارسية (= الديلمية) تفتح آفاقاً جديدة للنفوس[18].

هل يبدو المتنبي مصيباً في تفخيم التباين، أم أنه من طبيعة القول الشعري؟ وهل يبدو مبعوث الخليفة متعالياً على إدراك الاختلافات، ومضحياً بها من أجل صوغ عالم مثالي موحّد؟. فغياب العالم الإيراني أمر يصعب تفسيره في رحلة ابن فضلان إلا إذا تم إدراجه في مضمار القائلين بوحدة دار الإسلام إلى درجة تحول دون رؤية مكونات تلك الدار وتفاصيلها. فابن بطوطة في اختراقه المتمهّل لتلك الدار من التخوم الغربية

---

(17) دائرة المعرف الإسلامية (القاهرة، دار الشعب) 1:364.

(18) محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ترجمة هاشم صالح (لندن، دار الساقي، 1997) ص 155.

إلى الشرقية ومن الشمالية إلى الجنوبية، كان معنياً، أكثر من أي شيء آخر، بالخصوصيات الثقافية واللغوية والاجتماعية، وبالمقابل فإن ابن فضلان لا يلتقط أنفاسه ليتبصّر في موقع قدميه، إلا بعد أن يخترق العالم الإيراني. ذلك العالم الذي يصفه «لومبار» بأنه عالم مختلف عن العالم العربي «يسكنه خلق آخرون يتحدثون لغة أخرى، ويعيشون في إطار حضارة تختلف تماماً عن الحضارة الإسلامية السائدة في العالم العربي»[19].

في بخارى سينتبه ابن فضلان إلى العالم المحيط به، وذلك حينما يوقف مساره السريع، ومع أنه يقيم هنا ثمانية وعشرين يوماً، فلا تترسّب في ذاكرته غير صور الدراهم. إنه يستخدم ضمير الجمع في السرد، لكنه لا يأتي على ذكر من يرافقهم، ولكن هنا، في بخارى، ستظهر أولى علائم عدم الانسجام والخلاف في المجموعة: فئة تريد مواصلة التقدّم إلى خوارزم قبل حلول الشتاء، وفئة ترغب المكوث وقضاء الوقت في بخارى. ثمة تغيّر آخر، فيما كانت البعثة متجهة إلى الشرق تقريباً، ستنعطف فجأة إلى الشمال الغربي، إلى خوارزم: بوابة الدخول إلى الشمال حيث: العالم التركي والعالم الخزري والعالم الصقالبي. أمير خوارزم محمد بن عراق لا يأذن لهم بالدخول إلى بلاد الترك خوفاً عليهم «لا يحلّ إليّ تركّكم تغررون بدمائكم»، سيرتسم شبح الخوف. وبالنسبة لأمير خوارزم فإن العالم الصقالبي هو «بلد الكفار»، وللوصول إليه ينبغي اختراق العالم التركي و«ثمة ألف قبيلة من الكفار» بين العالمين.

5. العالم التركي: ألف قبيلة من الكفار

يفلح ابن فضلان في إقناع الأمير، فتغادر البعثة إلى «الجرجانية»، آخر مدن العالم الإيراني، وهي مدخل إلى العالم التركي. هنا، حيث يجبر الثلج البعثة على البقاء طوال الشتاء، سيجد ابن فضلان أنه وصل إلى عالم مختلف، لا يمكن اخفاؤه عقائدياً. ذلك سيبعث في نفسه ترقباً لما سيأتي. الجرجانية ستفصم علاقة ابن فضلان بجزء كبير من ماضيه وأفكاره وعلاقاته، إنه سيلجأ إلى الأحكام السريعة والجاهزة، فهنا يظهر أمامه «الآخر» بشكل ما. إن الخمسين فرسخاً بين الجرجانية وخوارزم،

(19) موريس لومبار، الإسلام في مجده الأول، ترجمة إسماعيل العربي (المغرب، دار الآفاق الجديدة، 1990) ص 47.

سيكون تأثيرها مضاعفاً عن كل فراسخ الرحلة الطويلة من بغداد إلى بخارى. أول الأحكام الاختزالية التي يطلقها على أهل الجرجانية، أنهم «أوحش الناس كلاماً وطبعاً، كلامهم أشبه شيء بصياح الزرازير، وبها قرية على يوم يقال لها أردكو، أهلها يقال لهم الكردلية، كلامهم أشبه شيء بنقيق الضفادع، وهم يتبرأون من أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ في دبر كل صلاة»[20].

يظهر الاختلاف في اللغة والسلوك والإيمان. هذا الاختلاف سيضرب ابن فضلان في الصميم. إنه بتوجيه من التفاضل الثقافي القديم والمتأصّل في النفوس بين العوالم، سيركّب الصورة الإكراهية الملفتة للنظر: أوحش الناس كلاماً وطبعاً، كلامهم أشبه بصياح الزرازير ونقيق الضفادع، وما زالوا أسرى الأفكار التي أشاعتها الفتنة منذ ما يقارب ثلاثة قرون: الصراع بين علي ومعاوية. لقد نفذت فيهم الأيديولوجية الأموية، هم بالنسبة لابن فضلان مجتمع راكد، تسيطر عليه السجالات الأولى حول الأحقيّة في الحكم. ولا تنحبس ملاحظاته في العادات واللغات، إنما هنا تصدمه الطبيعة بمغايرتها الكلية، فقد تكشفت له أشياء ما كان قط قادراً على تصورها من قبل: نهر جيحون الهادر المخيف يتحول في الشتاء إلى طريق جليدي سمكه سبعة عشر شبراً، والقوافل بدل أن تخترق الجبال والغابات تتخذه طريقاً لها طوال فصل البرد، وهو ثابت لا يتخلخل، وقد لاحظ ذلك فيما بعد ابن بطوطة وأشار إلى أن النهر المذكور يتجمد لخمسة أشهر، وربما يتغافل الناس في نهاية أوان البرد عنه، فيذوب الثلج تحتهم فيهلكون[21].

أما النار، رمز العقاب الإلهي الصارم في الآخرة، والعلامة المخيفة بالنسبة للمسلم، فستُصبح في هذه الديار رمزاً للكرم والبرّ، فإذا أتحف المرء صاحبه، وقرّبه إليه، ورغب في إكرامه، قال له «تعال إلي نتحدث، فإن عندي ناراً طيبة». سوف تنقلب دلالة النار هنا، إنها مرغوبة ومطلوبة. كما أن أول كلمة أعجمية في قاموس ابن فضلان ستظهر في هذا المكان: «بكند» وتعني «الخبز». من الواضح أنه لم يدرك وهم الهوية والتطابق المزعوم إلاّ في الجرجانية.

ليست الثقافات والقيم هي المختلفة وحدها، إنما الطبيعة التي ستترك في ذاكرته

---

(20) رسالة ابن فضلان، ص 41.

(21) ابن بطوطة، رحلة ابن بطوطة (المسماة تحفة النظار في غرائب الأمصار) شرح طلال حرب (بيروت، دار الكتب العلمية، 1992) ص 375.

بصمات لا تمحى: يخرج من الحمام فتجمد لحيته في الحال، وتتحول إلى قطعة من الثلج، ينام في بيت جوف بيت، وسط لبود تركية، مدثر بالأكسية والفرى، فربما التصق خده بالمخدة من شدة البرد. وبسبب الثلج تتشقق الأرض إلى أودية عظام، الشجرة العظيمة تنفلق إلى نصفين، راكب الجمل لا يقدر على التحرك لما عليه من الثياب[22].

لا مبالغة في الوصف، فابن بطوطة أيضاً قدّم وصفاً مطابقاً حينما كان يطوف بأرجاء المنطقة: كنت ألبس ثلاث فروات، وسروالين، أحدهما مبطن، وفي رجلي خف من صوف وفوقه خف مبطن بثوب كتان من الزغالي، وهو جلد الفرس مبطن بجلد ذئب، وكنت أتوضأ بالماء الحار بمقربة من النار، فما تقطر من الماء قطرة إلاّ جمدت لحينها، وإذا غسلت وجهي بالماء إلى لحيتي فيجمد، فأحركها فيسقط منه شبه ثلج، والماء الذي ينزل من الأنف يجمد على الشارب، وكنت لا أستطيع الركوب لكثرة ما علي من ثياب حتى يركبني أصحابي[23].

كل الإشارات تؤكد أن ابن فضلان وقف على تخوم عالم انتهى وعالم بدأ، تجربته الجرجانية دفعت به فعلاً إلى إعادة النظر بفكرة التطابق الذهنية الموجودة لديه. إنها بمقدار ما كانت تجربة مملوءة بالعجائب، فإنها وضعت أمامه بصورة لا تقبل اللبس حالة الاختلاف الكلية للعالم الذي سيصل إليه عما قليل: العالم التركي. سينتهي العالم الإيراني عند جبل عظيم. إنه الحد الطبيعي بين نسقين ثقافيين وطبيعيين، وكما هو معروف، ففي العالم القديم تمارس التخوم دور الحدود في العالم الحديث.

يغادر ابن فضلان الجرجانية، ليجد نفسه في عالم أشد اختلافاً. والأيام العشرة الأُول من رحلته ستضعه في عالم غير متوقع، أو في الأقل يفوق كل تصوراته. يبدأ لديه منذ هذه اللحظة داء النسيان «لقينا من الضرّ والجهد والبرد الشديد وتواصل الثلوج الذي كان برد خوارزم عنده مثل أيام الصيف، ونسينا كل ما مرّ بنا، وأشرفنا على تلف الأنفس»[24]. سيكون تفسيره للبرد، بأنه عقاب إلهي للأتراك. فلو وحّد

(22) رسالة ابن فضلان، ص 43.
(23) رحلة ابن بطوطة، ص 367.
(24) رسالة ابن فضلان، ص 45.

هؤلاء القوم الله، لكفاهم ذلك. هنا، يغيب التفسير المنطقي المناسب، لأنه يتحرك في مجال غامض، أسبابه خفية، فكل ما يبدو قاسياً، لا تفسير له إلاّ غضب الله.

سوف تتدخّل الرؤية العقائدية في ترتيب منظوره لمكوّنات العالم التركي، عالم ما وراء الجبل، وهو الآخر شأنه شأن العالم الإيراني متنوع في كل شيء، وستكون اللهجة الانتقادية عالية ورنانة ومكفهرّة. فهنا سيجتاز تخوم دار الإسلام إلى دار العهد، ولهذا فإن أول قبيلة يواجهها، يجد أنها من البدو، لكنهم «كالحمير الضّالة لا يدينون لله بدين، ولا يرجعون إلى عقل، ولا يعبدون شيئاً، بل يسمون كبراهم أرباباً. فإذا استشار أحدهم رئيسه في شيء قال له «يا رب إيش أعمل في كذا وكذا»[25]، ولذلك فهم في «شقاء»، وبما أنهم في دار العهد، فأهل العالم التركي مهجنون عقائدياً، منقسمون على أنفسهم، مزدوجون في انتمائهم وهويتهم، يظهرون في عيني ابن فضلان مجموعة منافقة، ضمن عالم متقلب الولاءات. يقول الأتراك «لا إله إلا الله محمد رسول الله» تقرباً إلى المسلمين الذين يجتازون عالمهم، لا اعتقاداً بوحدانية الله، وتأكيداً لنبوة محمد، إنهم لأغراض دنيوية يتمتمون بألفاظ متناثرة، وأكثر ما بلغوه الوصول إلى تشكيل عبارة «بير تنكري»، التي تعني «الله الواحد».

هذه أول عبارة في معجم ابن فضلان، بعد لفظة «بكند» التي أشرنا إليها. ومنذ هذه اللحظة، لحظة التوغّل في دار العهد، سيجد نفسه في مهمة إصلاحية كبيرة. إنه يريد ترميم عالم ممزّق، ولأنه لا يستطيع فإنه يمضي في إصدار سلسلة طويلة من الأحكام الاختزالية المترابطة، فيسقط على الآخرين أحكاماً قاسية، إنهم «لا يستنجون من غائط ولا بول، ولا يغتسلون من جنابة ولا غير ذلك، وليس بينهم وبين الماء عمل خاصة في الشتاء، ولا يستتر نساؤهم من رجالهم ولا من غيرهم، كذلك لا تستر المرأة شيئاً من بدنها عن أحد من الناس»[26].

إنه مشغول بالمبادئ الأولى التي يُشغل فيها الفقهاء: الطهارة والاحتجاب. ولتعميق خروجهم على هذه المبادئ التي يراها ابن فضلان أساسية، يورد أمثلة، ثمة حكاية ستنطبع في ذاكرته إلى الأبد: ينزل في يوم ما ضيفاً على رجل وامرأته، فبينما هي جالسة تحدثهم إذا كشفت فرجها وحكّته، وفي الحال يستر ابن فضلان وجهه

(25) م. ن. ص 47.
(26) م. ن. ص 48.

مستغفراً ربه، الأمر الذي يثير ضحك الزوج، فيطلب من المترجم أن يخبر ابن فضلان وجماعته بالحكمة من وراء ذلك «قل لهم تكشفه بحضرتكم فترونه وتصونه فلا يوصل إليه خير من أن تغطيه وتمكّن منه». تكشف الواقعة نسقين ثقافيين، فالعالم التركي آنذاك ما زال طبيعياً، لم تغزه ثقافة الاحتجاب. الفرج ينكشف والوجه يحتجب.

ابن فضلان والمرأة التركية يمارسان دورين لا يُفهمان إلاّ في ثقافتين مختلفتين. وتكون المفاجأة الأخرى هي النظر إليه كعربي دون الإشارة إلى أنه مسلم. وابتداءً من هذه المرحلة، سينظر إليه، هو غير العربي، على أنه عربي، وممثل لملك العرب. لا يبدو أنه سيكون لإسلامه شأن كبير في تقدير الآخرين له، الأمر الذي يرجح أن كلمة «عربي» آنذاك، وفي هذه الأقاصي، كانت محددة الدلالة أكثر من كلمة «مسلم». يسأله أحد الأتراك، بوساطة الترجمان سؤالاً محيّراً، فيه عدة طعون متوالية ضده وضد الله، فيستعظم السؤال، ويطلب المغفرة «قل لهذا العربي: ألربنا عزّ وجلّ امرأة!؟». المرجّح أن وصف الله بالعزة والجلال من إضافات ابن فضلان، فلو عرف الأتراك الإطار العام لصفات الله، لما تقدّم أحد بسؤاله. وفي مكان آخر عند «الباشغرد» يلاحظ ما هو أكثر خروجاً على الدين الذي جاء ابن فضلان مشبّعاً بقيمه: فكل واحد منهم ينحت خشبة على قدر الإحليل ويعلّقها عليه، فإذا أراد سفراً أو لقاء عدو قبّلها وسجد لها، وقال: «يا رب افعل بي كذا وكذا». ولما يستفسر ابن فضلان عبر ترجمانه عن السبب، ولماذا يوصف الذكر بالرب، كان الجواب صريحاً «لأني خرجت من مثله فلست أعرف لنفسي خالقاً غيره»[27]. إلى ذلك فبعضهم يزعم أن له اثني عشر ربّاً: للشتاء ربٌّ، وللصيف ربٌّ، وللمطر ربٌّ، وللريح ربٌّ، وللشجر ربٌّ، بعضهم يعبد الحيّات والثعابين، وبعضهم يعبد الأسماك، وبعضهم يعبد الكراكي. وبمواجهة هذه الديانات الطبيعية، لا يفعل ابن فضلان شيئاً، سوى القول «تعالى الله عما يقول الظالمون».

هذه الملاحظات تمكّنه من تنمية مهاراته الاستكشافية، وتُظهر له يوماً بعد يوم أنه في عالم مختلف، وسوف تستأثر العادات الاجتماعية باهتمامه: علاقات الزواج والحقوق والضيافة والجنس المحرّم واللواط وشؤون الميراث وقضية الطهارة. يحاول

---

(27) م. ن. ص 56.

أن يفهم كل ذلك، لكنه يكتشف أن هذا العالم البكر، عالم هشّ، يخُترق بالهدايا والرشاوى والخوف. إنه عالم متعاهد مع دار الإسلام لكنه شبه جاهل بحقيقته: المسلم فيه عربي، والخليفة مجرد ملك العرب.

هنا في قلب هذا العالم، ينبثق شك واضح حول بعثة ابن فضلان. فيحتجزون، إذ لم يسبق أن وصل عبر بلادهم رسول متوجه إلى الشمال. يُشكّ في أنهم ربما يقومون بعمل لصالح ملك الخزر اليهودي للهجوم عليهم، ينقسم القوم بشأنهم: قسم يقترح تقطيعهم إلى نصفين، وقسم يقترح سلبهم وتعريتهم وإعادتهم إلى بغداد، وقسم يقترح أن يفادوا بأسراهم لدى الخزر. يغيب عن بال البعثة تحذير أمير خوارزم محمد بن عراق. ولكن ابن فضلان يفكّك قوة الخصوم بالهدايا. كما أن انقسام الآراء وتعارضها يفعل فعله، فلا يُتخذ قرار نهائي بشأنهم، فيعجّلون شبه هاربين لا يلوون على شيء. الخوف سيجعل ابن فضلان يكفّ عن توسيع ملاحظاته: فضوله قوبل بسوء فهم، كاد يقوده هو وجماعته إلى التهلكة.

يقطع ما تبقى من العالم التركي مذعوراً، وقد تفاقم سوء ظنه، فيعود إلى نسق التتابع في الوصف السريع الخاطف الذي لاحظناه عند خروجه من بغداد، : رحلنا ثم وصلنا إلى نهر يغندي، ثم عبرنا جام، ثم نهر جاخش، ثم أذل، ثم أردن، ثم وارش، ثم أختي، ثم تبا، وكلها أنهار كبار، ثم صرنا إلى البجناك (= البشناق، شمال البحر الأسود)، ثم ارتحلنا، ثم سرنا، ثم عبرنا... إلخ. عدد كبير من الأنهار يقارب عدد المدن الإيرانية قبل بخارى، لن نعرف عنها سوى أسمائها، فإذا كانت المعرفة تمنع التفاصيل في الحالة الأولى، فالخوف والذعر والتعجل يمنع التفاصيل في الحالة الثانية. يبدو بعد هذه المرحلة وكأنه فقد الإرادة، وترك الأحداث تقوده، ولكنه سيدخر حكماً قاسياً يصف به آخر تخوم الأتراك، حيث يستوطن «الباشغرد» (= غرب جبال الأورال). فهم «شرّ الأتراك وأقذرهم، وأشدّهم إقداماً على القتل، يلقى الرجل الرجل فيفزر هامته، ويأخذها ويتركه، وهم يحلقون لحاهم، ويأكلون القمل»[28]. يضيق ابن فضلان بالترك، دينياً وثقافياً، وسيعبر ثمانية أنهر أخرى على عجل، قبل أن يصل أرض الصقالبة على شاطئ نهر الفولغا، حيث الهدف الأخير لبعثته، كما يعتقد.

(28) م. ن. ص 56.

6. إخفاقات مصلح ديني

أخيراً يصل ابن فضلان إلى بلاد الصقالبة، البلاد التي قصدها من بغداد بأمر المقتدر، لا نعرف الآن كيف اخترق بلاد الخزر التي تفصل بلاد الترك عن بلاد الصقالبة. والقطعة الخاصة بالخزر، وهي ليست من أصل النص، إنما منتزعة من «معجم البلدان» لـ«ياقوت» لا تدل بأية حال من الأحوال على أنه دخل بلاد الخزر علناً، إذ يختفي الحديث بصيغة السرد المباشر، ويخلو النص من الملاحظات العيانية، وترد في تضاعيفه معلومات كانت شائعة قبل القرن الرابع، ومنها ما يورده الاصطخري على سبيل المثال[29].

هنا يظهر الطابع الجُزافي للرحلة، فابن فضلان جاء من بغداد استجابة لنجدة ملك الصقالبة، لحمايته من ملك الخزر، وليس أمامه إلا المرور عبر بلاد معادية للوصول إلى هدفه. ولا ترد إشارة إلى ذلك، ففجأة يظهر في أرض الصقالبة مع ثلاثة من جماعته: تكين وبارس وسوسن. وطوال وجودهم هنا، لا يظهر نذير الحرمي، ولا عبد الله بن باشتو. ستكون مهمة ابن فضلان قراءة كتاب الخليفة وكتاب الوزير وكتاب السفير (= نذير الحرمي) ويُستقبل باحتفاء ظاهر يوم الأحد لاثنتي عشرة ليلة خلت من المحرم سنة عشر وثلاثمئة[30]. ويحرص على مراعاة الطابع الاحتفالي للقاء؛ فيجلل دابته بالسواد رمز العباسيين، ويطلب إلى الملك الوقوف في أثناء قراءة رسالة الخليفة، ثم ينخرط فوراً إثر ذلك في تصحيح الممارسات الدينية الخاطئة، بادئاً بملك الصقالبة نفسه، فيكتشف للحال أن الملك ليس خائفاً من القوة العسكرية للخليفة المقتدر، ولا هو بحاجة إلى أمواله لبناء الحصون ضد الخزر، إنما هو يخشى البُعد الديني، فبدعاء واحد قد يهلكه. وقد طلب منه المال للتبرك وليس للحاجة.

بعد أيام من تسليم كتابي الخليفة والوزير يُستدعى، ويواجَه بالحقيقة المرّة: أين الأموال التي أرسلها الخليفة؟ تتلبّد الأجواء بغيوم الشك، ويتعرّض ابن فضلان لمأزق كبير. يعترف لملك الصقالبة أن المقتدر أمرهم بجمع عطاء إحدى القرى وإيصاله إلى الملك. لكنهم لم يفلحوا في ذلك بسبب الخلافات التي دبّت بينهم في بخارى والجرجانية. وعلى هذا يصل الوفد دون الأموال. يشير كتاب الخليفة بوضوح إلى

---

(29) المسالك والممالك، ص 217 ـ 227.

(30) رسالة ابن فضلان، ص 59.

تلك الأموال، لكنها غير موجودة مع الوفد. في هذه اللحظة، تُضرَب مهمة ابن فضلان في الصميم، فقد جاء من أجل تصحيح الأخطاء، فإذا به يرافق بعثة فاسدة، يحاول أن يوضّح الأمر، لكن من المؤكد أن الثقة به لن تستعاد. حتى الأخطاء الدينية التي قام بتصحيحها يأمر الملك «يلطوار» بإعادتها إلى ما كانت عليه من قبل.

ينجح الملك في وضعهم موضع الشك، وخيانة الأمانة. ولهذا يرفض وعظهم، ولا يقبل منهم النصح الديني. عند هذا الحد سيجد ابن فضلان نفسه بلا دور. لقد سقطت الهيبة التي كانت تحيطه. الادّعاء وحده لا يكفي، فعدم الوفاء كان دليلا حاسماً ضده. ولم تُقبل أبداً أعذاره. والحال أنه باستثناء الفترة الأولى، فإن الملك نفسه لن يعبأ بهم، ولهذا ينصرف ابن فضلان إلى الاستزادة من ملاحظاته الاستكشافية: يتفحص التركيب الداخلي لعالم الصقالبة، والطقوس الدينية، موائد الطعام، المناخ، الوقت، التقاليد الاجتماعية، العلاقة بين الرجل والمرأة. أهم ما سوف يرتسم في ذاكرته الأساطير الروسية التي تغزو أرض الصقالبة من كل أطرافها. لم يدر في خُلده أنه سوف يكون بعد وقت قليل جزءاً من عالم تلك الأساطير الغامضة.

لا يعرف أحد عاقبة تلك البعثة، فعند هذه اللحظة الحاسمة، يتشظّى النص الأصلي، وتضيع الغاية الأساسية، وكل المحاولات فيما بعد، مبنية على جمع نصوص، وإعادة تركيبها أو ترجمة نصوص أصلية لا معرفة لنا بها. إننا، كما أسلفنا، بإزاء شك في نزاهة بعثة المقتدر، وهذا الشك يفضي إلى عدم الاهتمام والتجاهل. فملك الصقالبة ينصرف إلى شؤونه، وابن فضلان يُشغل بملاحظاته وجولاته. ويتحلل وجود البعثة في أرض الصقالبة، دون أن نعرف مكان توجههم. إن الأمر المنطقي هو العودة إلى بغداد، وكشف الأمر للخليفة، ولكننا نفاجأ، على العكس، بأن ابن فضلان وجماعته، قد ظهروا في البلاد الروسية. التي تقع إلى الأعلى، فوق بلاد الصقالبة. إنهم أصبحوا الآن تماماً في دار الحرب.

طبقاً لما أورده «كريكتون»، وليس ثمة ما يخالفه الآن، فمن المحتمل أن يكون ظهور الروس هنا، باعتبارهم مستوطنين بشكل مؤقّت لأغراض التجارة وغيرها، قد أدّى الى إجبار ابن فضلان الالتحاق بالمجموعة الروسية القتالية المتوجهة شمالاً. مع ملاحظة أن هذا سيتعارض مع ما يورده «كريكتون» نفسه من إشارات لا تقبل الالتباس

وعلى لسان ابن فضلان من أنه لم يُكمل مهمته في بلاد الصقالبة، فضلاً عن أنهم، حينما يتوجهون شمالاً، يمرون بـ«بلغار» عاصمة الصقالبة، إذ يحاول ابن فضلان النزول عبثاً، متذرعاً بإكمال مهمته. وذلك كله متصل بسوء ترتيب النص، وتقطّع أجزاؤه، الأمر الذي يُظهر فيه تناقضات لا تخفى.

7. البلاد الروسية: ضلالة وغموض

ظل الشمال القصي، وهو المنطقة الواقعة وراء بلاد الصقالبة، مكاناً غامضاً ومجهولاً بالنسبة للجغرافيين والرحالة القدامى، فآخر ما يمكن الاطمئنان إليه نسبياً من حديث هو ما يتعلق بالصقالبة. وكما يقول أبو الفداء فإنه إلى الشمال من ذلك «مفاوز لا عمارة فيها إلى البحر المحيط، ولا يسكن لشدة البرد الذي فيها»[31]. وخلف البلاد الروسية إلى آخر الشمال يتوهم أولئك الجغرافيون والرحالة وجود بلاد يأجوج ومأجوج[32].

في روسيا يظهر عنف الطبيعة بجلاء، من ثلج واختلاف في أطوال الليل والنهار. ومن الصعب تصور أن أحداً زار هذه البلاد قبل ابن فضلان إنْ صح وصوله إليها. فابن بطوطة، الرحالة البارع والصبور عجز عن ذلك «لعظم المؤونة» و «قلة الجدوى» ولأن «السفر إليها لا يكون إلاّ في عجلات صغار تجرها كلاب كبار»، واكتفى ـ وهو ما ذكرناه من قبل ـ بأن اصطلح عليها «بلاد الظلام»[33]. وكما يقرر ابن سعيد المغربي، فإن مدن تلك البلاد «خاملة الأسماء» وهي في إقليم «ليس فيه بلد مذكور ولا معلم مشهور»[34]. ويلاحظ الجغرافيون، إلى جانب غرابة الطبيعة غرابة التقاليد الاجتماعية، وفي مقدمة ذلك الحرق. فالروس قوم يحرقون أنفسهم إذا

---

(31) أبو الفداء، تقويم البلدان (باريس، دار الطباعة السلطانية، 1840) ص 2.

(32) بخصوص مكان يأجوج ومأجوج، انظر: ابن خرداذبة، المسالك والممالك ص 192 ـ 198 وابن حوقل، صورة الأرض 2: 537، والإصطخري، مسالك الممالك ص 9، ورحلات ماركو بولو 1: 15، وابن سعيد المغربي، كتاب الجغرافيا ص 208، ورسالة ابن فضلان ص 70، وياقوت الحموي، معجم البلدان 1: 87 ـ 88، ورحلة ابن بطوطة 335 ـ 336. وغير ذلك من مصادر الجغرافيا القديمة.

(33) رحلة ابن بطوطة، ص 350.

(34) أبو الحسن بن سعيد المغربي، كتاب الجغرافيا، تحقيق إسماعيل العربي (بيروت، المكتب التجاري، 1970) ص 206 ـ 207.

ماتوا مع الجواري بطيبة من أنفسهن[35]. وسيُشغل ابن فضلان بملاحظة هذه العادة، ويحضر طقوسها مباشرة، وهو أمر سيكون مثار اهتمام الرحالة إلى الشرق، وبخاصة إلى الهند والصين: سليمان التاجر، البيروني، ابن بطوطة. كما سنفصل ذلك في الفصل القادم.

لم يكن في حسبان ابن فضلان أنه سيصل إلى دار الكفر الحقيقية، كل توقّعاته وقفت دون تلك الدار، الهاجس الذي يطوف في مخيّلته اقتصر على اصلاح أخطاء دار العهد، ثم العودة إلى دار الإسلام. وحتى مهمته هذه لم يُكتب لها أي نجاح يُذكر، فالقوم غارقون في عاداتهم «ما زلت أجتهد أن يستتر النساء من الرجال في السباحة فما استوى لي ذلك»[36].

ينبغي التذكير بأنه انطلق في بعثة الخليفة كمصلح ديني، لكنه قوّى دوره، واستحوذ على أدوار الآخرين، وكلما مضى في مساره يجري تضخيم له، إلى درجة تضاءلت معها أدوار الآخرين، وهذا جعله يظهر منافحاً عنيداً عن الحقيقة الإلهية. إنه مُشبَع بأوامر الشريعة، وفي ضوئها يتحدّد مجال فعله ودوره، ولا يسمح لأحد العبث بهذا المجال الرمزي الحساس، وكل ما يراه زوغاناً يسعى لتصحيحه، ولكنه لا ينجح دائماً في ذلك، إلاّ إذا اتصل الأمر بأفراد مخصوصين.

لم يفلح ابن فضلان على الاطلاق في تغيير القناعات الجماعية مهما كان خطؤها جسيماً من وجهة نظره الدينية. من الصحيح القول إنه انخرط كفاعل ديني في مجتمع يتصف بالهشاشة الدينية، لكنه، كلما دفعته مهمته إلى مواجهة ذلك المجتمع كان ينتهي إلى الفشل والتراجع. وكان أكثر ما يثيره ملاحظته أن التقاليد الاجتماعية لا توافق سُنن الشريعة، ولكنها على أية حال تقاليد راسخة، ليس باستطاعته تغييرها.

إن الاعتراف بالعجز عن التغيير له معنى واحد لا غير، هو: إن مهمته لا معنى لها، وقد كفّت عن أن تكون ذات قيمة. إلى ذلك فإن مهمة البعثة كلها قد فشلت، فصار هو المرشد الروحي لها بين شك ملك الصقالبة وغضب الخليفة المقتدر، وهذا

---

(35) الإصطخري، المسالك والممالك ص 226، وللتفصيل انظر: المسعودي، مروج الذهب، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت، المكتبة العصرية، 1988) 2: 65 ـ 66 ورحلات ماركو وبولو 1: 118 ـ 120.

(36) رسالة ابن فضلان، ص 69.

سيفتح الاحتمال على إحساس عميق بالإخفاق على المستوى العقائدي والسياسي.

لقد نُظر إليهم، هو المصلح الديني وفريقه، باعتبارهم مجموعة لا يوثق بها، خانت الأمانة. يقول له ملك الصقالبة إثر مساجلة لإيقاعهم وكشف أخطائهم «والله إني لَبِمَكاني البعيد الذي تراني فيه، وإني لخائف من مولاي أمير المؤمنين، وذلك اني أخاف أن يبلغه عني شيء يكرهه فيدعو علي فأهلك بمكاني، وهو في مملكته، وبيني وبينه البلدان الشاسعة، وأنتم (= يقصد البعثة) تأكلون خبزه وتلبسون ثيابه وترونه في كل وقت، خنتموه في مقدار رسالة بعثكم بها إلى قوم ضعفى، وخنتم المسلمين، لا أقبل منكم أمر ديني حتى يجيئني من ينصح لي فيما يقول، فإذا جاءني إنسان بهذه الصورة قبلت منه». يعقِّب ابن فضلان على ذلك «فألجَمَنا، وما أحرنا جواباً، وانصرفنا من عنده»[37].

إن النتيجة المحتملة التي تترتّب على هذا الفشل المزدوج هي استحالة البقاء في بلاد الصقالبة بعد مناظرة الملك، وصعوبة العودة إلى بغداد حاملاً معه فشلاً ينطوي على التباس عميق بمصداقيته في بلاط يمور بالتنافس وصراع القوى. ويُحتمل أنه أسلم أمره لقدر غامض، فبدل إصلاح الأمر، حاول تخطي الفشل بالهرب منه إلى الأمام، أي إلى الشمال، إلى دار الكفر، إلى بلاد الروس. لأن دوره، وعلى كل المستويات، سيكفّ عن أن يكون ذا قيمة بعد مناظرة ملك الصقالبة. سيطعن في الصميم. حتى الممارسات الدينية الخاطئة التي يراها كأنصال جارحة في بدن الإسلام، لم تعد تُؤلمه كثيراً. نبرته الانتقادية تخفّفت من ثقلها الدوغمائي.

لا ينبغي إهمال العنصر الأكثر أهمية: التواطؤ مع الآخر وتقبّل الاختلاف. فالأغيار كثر، لكنهم ضالون. تغلب الكثرة الحق. وما أن يطأ أرض الروس إلاّ ويجد نفسه كائناً أكثر شفافية، وأقل تعلقاً بالدوغمائية الاصلاحية. ففي حفل ماجن حيث الجنس والخمر والدم، يُدفع ــ دون أن يُبدي مقاومة مقنعة ــ لممارسة خرق غير متوقع للسياج العقائدي الذي يحتمي به؛ يتغنّى بآيات من القرآن في مكان غاص بالسكارى حتى فقدان الوعي. المترجم الذي نهض بترجمة الآيات إلى الروسية كان يترنح سكراً. وبعد أن انتهى ابن فضلان، وقد قوبل بعدم استحسان من المحتفلين المخمورين، انتبه إلى أنه وظّف كلمات الله في غير سياقها «سألت الله غفرانه على

(37) م. ن. ص 63.

هذه المعاملة لكلماته المقدسة، وعلى الترجمة التي أحسست أنها خالية من المعنى، لأن الترجمان في الحقيقة كان سكراناً»[38]. وخزة الضمير لم تكن مؤلمة بدرجة كافية، فابن فضلان يتأسّف فقط على فعلته، ويرى أن المترجم المخمور لم يوفّق في نقل المعنى الحقيقي لكلام الله.

وكما هو ظاهر فإنه بدل أن يمتنع عن ذلك، أو يقدم تعليلاً مقنعاً، يفتح باباً معروفاً يخص قراءة القرآن وكتابته بغير العربية. وهو موضوع كان مثار خلاف، قبل أن يُغلق باب الاجتهاد فيه خلال القرون المتأخرة. فقد قيل عن أبي حنيفة: تجوز قراءته بالفارسية مطلقاً. وعن أبي يوسف: إنْ لم يحسن العربية. لكن الزركشي يؤكد أنه صحّ عن أبي حنيفة الرجوع عن ذلك. وقد استقر الإجماع على أنه تجب قراءته على هيئته التي يتعلّق بها الإعجاز لنقص الترجمة عنه، ولنقص غيره من الألسنة عن البيان الذي اختص به دون سائر الألسنة. ويضيف الزركشي: رأيت في كلام بعض الأئمّة المتأخرين أن المنع من الترجمة مخصوص بالتلاوة، فأما ترجمته للعمل به فإن ذلك جائز للضرورة. ويحشد الزركشي الأدلة النصية: إذ تحرم قراءة القرآن بغير لسان العرب، لأن الله قال «بلسان عربي مبين» ولا تجوز قراءته بالعجمية سواء أحسن العربية أم لا، في الصلاة وخارجها، ولقوله تعالى «إنّا أنزلناه قرآناً عربياً»[39].

لم يلتفت ابن فضلان بما فيه الكفاية إلى السياق الذي تُليت فيه الآيات الكريمة، والبرود الذي قوبل به ينبغي أن يكون متوقعاً، فكل كلام ـ ناهيك عن كلام الله ـ يُساء تلقّيه إذا أُقحم في سياق لا يوافقه، ولا يستجيب لأغراضه الأساسية. وقد يصعب تفسير هذا الموقف الخاص مهما كانت الأسباب، فهل ثمة رغبة دفينة، يريد ابن فضلان بها الرد الضمني على المجون والإباحية بكلام إلهي؟ ومهما كان الأمر، فينبغي مراقبة النتيجة: لقد أقحم ابن فضلان القرآن في مجال تتعالى فيه شهقات المتعة، فقطع بذلك جزءاً كبيراً من الصلة مع الماضي الثقيل. حينما يكون الحاضر ممتعاً ومسليّاً تنحبس كلمات الله في تاريخها الخاص، وتفقد نفوذها الدائم. وهكذا كلما مضى ابن فضلان إلى الشمال بهتت النواة العقائدية في داخله، وتحللت، واضمحلت، وتوارت. في النهاية ستذوب كجمرة في حقل جليد.

---

(38) م. ن. ص 78 ـ 79.

(39) بدر الدين بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد ابو الفضل إبراهيم (القاهرة، مكتبة دار التراث) 1: 464 ـ 466.

ينطبق على ابن فضلان ما قاله «جون ميسفيلد» في تقديمه لرحلات ماركو بولو: «فقدنا كل عجب حين ضاع إيمانُنا»[40]. ففي الوقت الذي يحتدّ فيه بصره، فيرى كل شيء في دار الحرب، يصاب بنوع من عمى البصيرة، إذ يفقد قدرته التحليلية، فينزلق إما إلى جهل تام أو إلى خطأ في التفسير. وفي كل خطوة يحتاج إلى مفسر. تكرار ذلك والإلحاح عليه، يدفع المترجم إلى نَهره والسخرية منه، لأنه ملّ أسئلة ابن فضلان «أنتم العرب ترغبون معرفة أسباب كل شيء. إن قلوبكم عبارة عن كيس كبير يطفح بالأسباب»[41].

لا تسعفه تجاربه السابقة بالمقارنة، فيقع غالباً ضحية فهم قاصر. كل الأشياء بالنسبة له غامضة، غير معللة، لقد أُلقي في عالم مظلم، فكشف جهلَه، ونقصَ حيلته، وعجزَه. حتى المدن، والأنهار، والغابات، تمر بلا أسماء، فلا نعرف نحن بأية مدينة مرّ، وفي أي غابة أقام، وأي نهر عبر. أسماء لا دلالة لها لأن عين ابن فضلان تراها لأول مرة. والعادات والقيم والطقوس لا تُفهم، لأن مرجعيتها غائبة، وظائفها غير واضحة.

مكونات دار الحرب بلا أسماء ولا تواريخ ولا دلالة، تمر عليها العين، أما الذاكرة فلا تختزن شيئاً. وكلما مضى شمالاً، غالبه النسيان المشفوع بسوء التفسير، والوقوع في الخطأ الذي يفتّت مكوناته العقائدية تدريجياً: يعاشق جارية، يتذوق خمرة. بعبارة أخرى يمارس الكبائر التي خرج من بغداد لمحوها.

يخرب الشمال الكافر، فجأة مخططات ابن فضلان، يفارق مجموعته على ضفاف نهر الفولغا (= أتل)، ويجبر على الالتحاق بمجموعة مختلفة تماماً، مجموعته تنظِّم أفكارها وعقائدها في أفق مألوف بالنسبة له، إنها بعثة سياسية ودينية، أما البعثة الأخرى المتألفة من اثني عشر مقاتلاً، فإنها غريبة عليه، يجد نفسه حالاً في وسط مختلف تماماً. إمام بعثة المقتدر يُلحق كجزء مكمِّل لمقاتلين بواسل. وكما أشرنا من قبل، فإن صاحب الفضل يصبح فضلة. وكان «عاجزاً عن الحديث بلغتهم، أو فهم عاداتهم» فيصاب بالاكتئاب، ويعتبر حاله حال «الشخص الميت» الأمر الذي لم يفهمه

(40) ماركو بولو، رحلات ماركو بولو، ترجمة عبد العزيز جاويد (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1995) ص 22.

(41) رسالة ابن فضلان، ص 103.

إلاّ فيما بعد وهو أن البعثة يجب أن تتألف من ثلاثة عشر شخصاً، وأن واحداً منهم يجب ألاّ يكون شمالياً.

القرار الحاسم بالضمّ الإجباري إلى البعثة الذاهبة لإنقاذ مملكة «روثغار» يلجم ابن فضلان. يشعر أن أعذاره لا تُفهم بل يجري تجاهل تام لها. يُدفع في مهمة لا دور له فيها غير سدّ نقص تقتضيه تقاليد الحرب في بلاد الشمال. اعتباراً من لحظة السفر تُقصى العربية وتُستبعد، وتغيب العقيدة الإسلامية. تصبحان جزءاً من الماضي. يفقد ابن فضلان لسانه الأول: لسان الله. ستكون اللاتينية، هي الوسيط بينه وبين الآخرين إلى نهاية المطاف.

8. الوثنية الإسكندنافية: صخرة القطب

في طريقهم إلى البلاد الإسكندنافية، حيث المملكة المهددة، يخترقون البلاد الروسية، وأمام الاختلاف في كل شيء، يستسلم ابن فضلان لعجز واضح. المفاجأة تشلّ قوته فيتحول إلى ملاحظ تتوقف الأشياء عند آفاق بصره، ولا تنفذ إلى عقله. فالزمن يتغير، والليل من القصر بحيث لا يمكن خلاله طهي وجبة طعام. ما إن يغفو إلاّ ويوقظ لمواصلة رحلة لا يعرف هدفها ومصيرها. الأضواء الملونة المتخاطفة في السماء تثير عجبه. يظن أنه سيغرق لأن الهواء مترع بالماء تماماً. يأكل لحماً نيّئاً دون ذبح حلال، فيتمتم في سره «بسم الله». سيتكرر تناول اللحم النيّئ، لكن التمتمة السرية ستختفي. الطبيعة وعنف المقاتلين وغموض الهدف والجهل ستدفعه إلى الاندماج. يتشكّى مرة من برودة المطر، فيسخر منه «هرجر» قائلاً «أنت بارد وكئيب، أما المطر فليس بارداً ولا تعيساً». يتقاطع ظنّان: ابن فضلان يظن أن هرجر أحمق، فيما يظن الأخير بأن الأول هو الأحمق. لا ترجيح في حمق ثقافي؛ فالتفسيرات تظل متضاربة.

لسانه العربي وكتابته يصبحان موضع شبهة، ولقد رأينا من قبل كيف أنه شبّه كلام الترك بصياح الزرازير ونقيق الضفادع، سينقلب الأمر هنا، يخبره القائد «بوليويف» بأن «أهل الشمال يسمّون كلام العرب ضجيجاً»، ويطلب إليه أن يُحدث صوتاً عربياً، وأن يكتبه على الأرض بأحد الأغصان، فيكتب «الحمد لله» ويتلفظ العبارة، كاختبار. ولمّا يُسأل «أي رب تحمد؟». يجيب انه الله الواحد. فيكون ذلك

مثار تعجّب «لا يمكن أن يكفي رب واحد»[42]. معرفته الكتابة ستجعله مثار شك، فكتابة اسم ما، تعني القدرة على القضاء على صاحبه. يضعه هذا الموقف الصعب في حال لا يريدها، فهو لا يقصد الشر بأحد، ويتعهد ألاّ يكتب اسم أي منهم مستقبلاً.

تصبح الكتابة وسيلة تهديد مضمرة: يُرعى من القائد، يُعطى طعاماً أكثر، يُسمح له في أثناء الارتحال بالنوم تحت شجرة ضخمة وقت الاستراحات الخاطفة، تجنباً لمزيد من البلل. لونه الأسمر وشعره الفاحم سيظلان دائماً عنصري تمييز، ويحولان دون الاندماج النهائي. الآخر لا يتقبّل عِرقاً مختلفاً بلونه. هو الأسمر يظهر نشازاً بين الشماليين شاحبي الوجوه كالكتان، ذوي الشعور الشقر. كلما مرّ بقرية، يتقرّب إليه الأهالي، ويحاولون لمس جلده، بعضهم يحاول مسح اللون المُميّز عن جسده معتقداً بأنه طلاء، ويكون تعليقه على ذلك «هنالك في الحقيقة أناس جهلاء، لا يعرفون شيئاً عن اتساع العالم. وكثيراً ما كانوا يخافونني فلا يقتربون مني. وفي مكان لا أعرف اسمه صرخ طفل من الرعب حين رآني، وركض ليتشبّث بأمه»[43].

هذا أمر يلاحظه كل غريب، حينما ينفصل عن الفضاء الثقافي والعرقي والديني الذي يعيش فيه. وبهذا الصدد يقول أبو الريحان البيروني: إن الهنود «يباينوننا في الرسوم والعادات حتى كادوا أن يخوّفوا ولدانهم بنا وبزيّنا وهيأتنا وينسبوننا إلى الشّيطنة». ويطابق ابن فضلان في تعليله، ويعزو ذلك إلى الجهل «إنهم لا يظنون إن في الأرض غير بلدانهم، وفي الناس غير سكانها، وإن للخلق غيرهم علماً حتى أنهم إن حُدِّثوا بعِلم أو عَالِم في خراسان وفارس استجهلوا المُخبر، ولم يصدِّقوه للآفة المذكورة، ولو أنهم سافروا وخالطوا غيرهم لرجعوا عن غيّهم»[44].

لن يفلح أول الأمر في إجادة لغة «الوثنيّين». ثم ينتهي به الأمر أخيراً إلى محاولة بطيئة لجمع الألفاظ ونطقها، ويجيدها حينما ينتهي دوره الذي جاء من أجله، ورسالته التي أوصلته إلى هذا المكان. الضباب الذي يخيف الجميع سيكون أحد الأسرار الغامضة عليه، وعلى تخوم الدنمارك، وبعد رحلة طويلة ومضنية، سيعرف

---

(42) م. ن. ص 101.

(43) م. ن. ص 104.

(44) أبو الريحان البيروني، في تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، تحقيق إدوارد سخاو (ليبزك، 1925) ص 10، 11.

سر الرقم الثالث عشر، الرقم الذي حسبه رقما مكملاً «علمتُ أن عدد الثلاثة عشر عدد مهم بالنسبة للشماليين، لأن القمر بتقديرهم ينمو ويضمحل ثلاث عشرة مرة خلال عام واحد، ولهذا السبب يجب أن تتضمن كل الحسابات الهامة عدد الثلاثة عشر». إنه مقطع سحري أو أجنبي، وكل سلسلة من الأشياء المألوفة ينبغي أن تنتهي بشيء غريب ليس من جنسها، وحين يعرف ذلك يعلّق: إنهم قوم مؤمنون بالخرافات، ولا يلجأون إلى حسن الفهم والعقل.

في أرض «الفايكنغ» سيفطن ابن فضلان إلى أنه انقطع عن الصلاة منذ مدة طويلة. يعيده التذكر المؤقت إلى عالم الله المشبع بالتذكر والطاعة، لكنه لن يعود إلى الصلاة. وهنا، حيث يشارفون على الوصول إلى المملكة المنكوبة بغزوات «الوندول» يتضح تماماً قصوره وعجزه عن تفسير المظاهر الطقوسية والطبيعية للشماليين، فلا يفهم شيئاً عن: الحيتان، الضباب المخيف، رمي الدجاج المذبوح في البحر، رأس الثور المقطوع والمعلّق على عصا، آثار الأقدام الغريبة، نحت المرأة الحامل بلا رأس ولا أطراف. ويصاب بالغثيان والدوار وفقدان الوعي لدى رؤيته الأجساد المقطّعة في بيت المزرعة الملحق بقصر «روثغار». ليس ثمة أحد يفسر له هذه الأشياء.

وكما وقع في خطأ التغني بالقرآن من قبل، فإنه يغني في قصر الملك، وسط طقوس مماثلة للحالة الأولى، وبدل أن يقترف الخطأ نفسه يروي حكاية عن أحذية أبي القاسم، لكن النتيجة تكون نفسها. يتعلق الأمر بسوء تقدير السياق العام، فكل المحتفلين بقدوم المجموعة المقاتلة يوجمون ويعبسون، ويعم صمت رهيب، فالحكاية تؤدي مفعولاً عكسياً. إنها قد تكون مسلية وطريفة في دار الإسلام، لكنها لن تكون كذلك في دار الحرب. ابن فضلان لم يعتبر بكل التجارب، فمرة ثالثة سيروي حكاية الخطيب وسيقابل، كما هو متوقع، بالصمت والوجوم. سيظل يقترف أخطاء ثقافية متتالية.

أخيراً سيتوصل إلى إدراك أن الخوف الذي يلاحقه متصل بالجهل «تالله لا يوجد خوف أعظم من خوف الإنسان الذي لا يعرف السبب». سيحاول أن يتخطّى ذلك بمواجهة الوندول مباشرة، وفعلاً ستكون النتيجة إيجابية، يظهر بعد المعركة، ساحراً ومختالاً، لكنه يُتّهم بأنه عربي وأبله، وأنه لا يفهم عادات الحرب عند «الوندول»، ولكنه لا يُستثار من الإهانة، بل يتوجّه حالاً لإشباع رغبته من جارية. وهذه أول رغبة

يعلن عنها دونما تأنيب، يأخذها على طريقة أهل الشمال، دون توجّس وتحوّط، ويظهر بتصرفه أنه تجاوز الإنحباس في مفاهيمه الثقافية الأولى «اكتشفت أنه إذا كان كل من يحيطون بك يعتقدون بشيء خاص، فإنه سرعان ما يغريك أن تشارك في ذلك الاعتقاد، وهكذا كان الأمر معي»[45].

في البدء تثير الممارسات شبه الإباحية استغرابه، يعتقد أن الشماليات لسن عفيفات، لأن لهن علاقات خارج إطار الحياة الزوجية، لكنه لن يهتم بذلك فيما بعد. وسرعان ما يبدي اهتماماً بالنساء، هن بالمقابل سيُعجَبن به كونه عربياً، سينظرن إليه كحصان، يثيرهنّ ذكره الأجرد المختون. وسيغرق هو بالمقابل في إستيهامات جنسية طويلة، فيها مباهاة ونفاج. سيفتخر بما يثيره من شهوة في الشماليات «اكتشفت أنهن كن مذهولات بي شخصياً بفضل جراحتي (= ختانه) غير المعروفة عند الشماليين لكونهم من الوثنيين غير المطهّرين. ويبدون عند اللقاء صاخبات ونشيطات وبرائحة تزكم الأنف إلى حد أكرهني على إيقاف تنفسي لأمد؛ وكذلك أسلمن أنفسهن لعادة الدفع واللي والخمش والعض، مما يعرّض الرجل إلى السقوط من فرسه، حسبما يقول أهل الشمال، وقد وجدت هذا التعامل بكامله مصدر ألم أكثر منه مصدر متعة»[46]. عرف الحب، لكنه لم يفهم طقوسه عند الشماليات. وجد نفسه يتألم، لأنه لا يعرف غير وجه واحد من صور الحياة المتنوعة. ولن يمر وقت طويل حتى يتذوق ابن فضلان الكأس الأولى من خمر «الميد».

في البداية يتحجّج بمقاومة البرد، ولكنه سرعان ما يسرّ بذلك، وفي الليل سيعيد الكَرَّة، ولكنه سيحاول أن يعثر على حكم ديني بالتحليل، فاعتبار أن «الميد» نبيذ، ليس من العنب، يحل شربه، كما ترى بعض المذاهب. ولهذا يناوله «هرجر» جرعة من هذا النبيذ، فيشربها، ويقول «شربتها، وشكرت الله وحمدته على أنها غير محرّمة ولا حتى مكروهة. وفي الحقيقة، أصبح لساني يستسيغ نفس المادة التي كنت أعتبرها كريهة فيما مضى. وهكذا، لأن الأشياء التي كنا نعتبرها غريبة تصبح بالتكرار عادية»[47].

تلعب المشاركة والتجربة والمصير الواحد والمعايشة دوراً حاسماً في تبديل

---

(45) رسالة ابن فضلان، ص 148.

(46) رسالة ابن فضلان، ص 148، 151، 178، 167، 214 ـ 216.

(47) المرجع السابق.

قناعات ابن فضلان وعقائده وأفكاره. تخوّفاته من الجنس والخمر والقتال سيتكفل بها الزمن، وتذوب تماماً، وسوف تتبدل إلى ما يناقضها. بعد المواجهات الدامية مع «الوندول». سيحسم أمره، ويعلن قراره، فهو جزء من عالم الشمال، وقد سر بذلك «كما لو كنت شخصياً من الشمال، وهكذا استقرّت أفكاري في النهاية»[48].

وبعد هذه المرحلة سيحاول تعلم الكلام النرويجي، دون أن يظهر ذلك في كتابه. وفي الاحتفال الأخير، قبل المعركة الحاسمة، يؤكد «أمضيت زمناً طويلاً بصحبتهم، أحسست كأنني واحد منهم، بل بالفعل، شعرت في تلك الليلة كما لو كنت مولوداً بين أهل الشمال» سيعمل القائد «بوليوف» إلى تقديم النصيحة الأخيرة له، إنها نصيحة ثمينة تكشف غير ما يصرح به ابن فضلان مباشرة، فهي تفصح عن رأي الآخر «ابحث لنفسك عن الأمان، ولا تكن شجاعاً حد التهور، إنك ترتدي ما يرتديه رجل الشمال، وتتكلم كما يتكلم، لا كما يتكلم رجل أجنبي، حافظ على حياتك». يرفض ابن فضلان النصيحة، ويربت على كتف القائد للتعبير عن قراره بخوض المعركة الأخيرة، خلال وجوده في الشمال لا يُعرف إلا بوصفه عربياً. ولكنه يصبح عنصراً أساسياً في مجموعة المقاتلين.

9. الاندماج: تعديل نسق ثقافي، وسجال لاهوتي

يؤدي الانتصار على «الوندول» والاحتفال الذي يعقب الظفر، ووفاة «بوليوف» إلى إنهاء مهمة المقاتلين الذي تقلّص عددهم إلى سبعة بسبب الحروب، وهنا تنبثق فكرة العودة إلى الوطن، لم يعد ثمة ما يقوم به، لكن الملك يريد منه البقاء لأنه أحد الأبطال الذين أسهموا بحماية المملكة. يحاول ابن فضلان العودة، يتردد الملك، وأخيراً تتم الموافقة. وفي غضون التفكير في العودة، يُشغل ابن فضلان في التفكير بالاختلاف. صحيح أنه دُمج في النشاط الحياتي. بما في ذلك المشاركة بحرق جثة القائد والسفينة التي تحمله، لكن موضوع تعدد الآلهة وعبادتها يظل يثير فزعه العقائدي، لأنه يتهدّد معتقده الديني الأصلي، ورغم ذلك، فابن فضلان، على خلاف كثير من الرحّالة المسلمين يستبدل بالتسفيه وإصدار الأحكام القاطعة التعايش والتسامح والمشاركة، وبذلك يتخطّى كل أحكامه الجاهزة التي وقفنا على جانب منها، حينما كان في دار العهد.

---

(48) المرجع السابق.

فالدرس الثمين الذي تعلّمه هو: إن سعة العالم وتنوّع الأعراق واختلاف الثقافات والعقائد تقتضي مشاركة وليس تقاطعاً. فما دام قد اندرج في نسق مباين للنسق الثقافي الذي عاش فيه، فينبغي، لكي يكون فاعلاً، أن يُجري تكييفاً يمكّنه من الاتصال بهذا النسق والاندماج فيه، بدل الانفصال عنه، فلا يمكن إصلاح العالم بعقيدة واحدة.

المقطع الطويل الآتي ـ وهو خاتمة الكتاب ـ يكشف مرة أخرى أهمية الاختلاف وضرورته. إنه حوار بين ابن فضلان و«هرجر»، ومن المعلوم أنه يتوج فكرة الاندماج، ولم يأت إلاّ إثر تجربة قاسية من القتال والمعايشة، وهو يؤكد أن الاختلاف، لا يمكن إذا تم في ظروف مناسبة، أن يكون تناقضاً، بل إنه ثمرة لتلاقي الرؤى والمنظورات والأفكار والعقائد، ويفضح في الوقت نفسه أمر الاعتصام وراء عقائد نصيّة جامدة، تؤوّل بحيث تحول دون تواصل بني البشر وتفاعلهم: «وقفنا يوماً فوق المنحدرات ننظر إلى السفينة على الشاطئ حيث تم إعدادها وتجهيزها بالمؤن. قال لي هرجر: «سوف تباشر رحلة طويلة. سنصلّي من أجل سلامتك». سألته لمن سيصلّي، فأجاب «إلى أويدين، وفري، وثور، وإيرد، وعلى عدة آلهة آخرين ممّن يمكن أن يكون لهم تأثير على سلامة رحلتك». وكانت تلك أسماء آلهة أهل الشمال. أجبته: «إنني أؤمن بإله واحد هو رب العالمين، الرحمن الرحيم» فقال هرجر: «إنني أفهم هذا. ربما يكون إله واحد كافياً في بلادك. أما هنا، فليس كذلك، توجد آلهة كثيرة، ولكل منها أهميته، ولهذا، فإننا نصلي لهم جميعاً لمصلحتك». شكرتُه على صلواته، لأن صلوات غير المؤمن هي صلوات صالحة بقدر ما هي مخلصة، وإنني لا أشك في إخلاص هرجر.

لقد كان هرجر يعرف منذ زمن طويل أن عقيدتي تختلف عن عقيدته، ولكنه، مع اقتراب رحيلي، كان يسأل مرة تلو المرة عن معتقداتي، ظناً منه أنه يمكن أن يلتقطني على هفوة تخرج في غيبة من الرقابة الذهنية، فيقف بذلك على الحقيقة. كنت أشعر بأن أسئلته الكثيرة كانت نوعاً من الامتحان، كما فعل بوليويف مرة عندما امتحن معرفتي بالكتابة. ولكنني أجبته بنفس الطريقة والمضمون، مما كان يزيد في ارتباكه. في يوم من الأيام، ودون أن يتظاهر بأنه سأل نفس السؤال في مرة سابقة، قال لي هرجر: «ما هي طبيعة ربك الله؟». قلت له «إن الله هو الإله الواحد الذي يحكم الكون، ويرى كل الأشياء ويتصرف بها». ولقد سبق أن قلت له هذه

الكلمات. وبعد مضي بعض الوقت، قال لي هرجر: «ألا تُغضب الله هذا أبداً؟». قلت له: «إنني أفعل، ولكنه غفور رحيم». قال هرجر: «هل هو غفور عندما يشاء ووفقاً لما يشاء؟». قلت إن الأمر كذلك حقاً.

وبعد أن فكر في جوابي، هزّ رأسه قائلاً «إنها مجازفة أعظم مما يمكن احتماله، لا يمكن للمرء أن يضع ثقته كلها في شيء واحد، سواء أكان امرأة، أو حصاناً أو سلاحاً أو أي شيء فريد». قلت: «ومع ذلك، فإنني أفعل». أجاب هرجر «الرأي رأيك. ولكن هناك أكثر من الكثير مما لا يعرفه الإنسان، وما لا يعرفه يدخل في دائرة اختصاص الآلهة». وجدت أنه بهذه الطريقة، لا يمكن إقناعه بمعتقداتي كما لا يمكن أن أقتنع بمعتقداته، فافترقنا»[49].

تعيد هذه المحاورة، روح السجال الديني في القرون الوسطى، حول صفات الله، وصحة المعتقد، لكنها تتم في جو من الحوار والتواصل، وتترفع عن التكفير، ومع أنها تكشف ثبات العقائد وتباينها، لكنها لا تجعل منها عقائد متقاطعة، ولا تتورط في المفاضلة قصد الاختزال والإقصاء، بل على العكس، إنها تعرض أنساقاً من العقائد المُدعمة بثقافات مختلفة، لا تسعى أي منها إلى إبطال الأخرى وإلغائها، فابن فضلان وهرجر المختلفان عقائدياً التقيا في نقطة مشتركة، وعاشا تجربة واحدة، جعلت المعتقد مجرد ركيزة لهوية قابلة للتحول والاستمرار وتجاوز الخطوط الوهمية المصطنعة بين العقائد، بهدف الوصول إلى القاسم المشترك الذي يجمع بينهما ولا يفرّق.

الآخر هو المرآة الصقيلة التي مع الزمن تكشف بجلاء عن الذات. من الصعب اكتشاف الذات على حقيقتها قبل الانخراط في تفاعل خصب مع الآخر، فالاعتصام بالذات يحول دون كشفها، وهو يماثل خطورة التماهي الأعمى بالآخر ونسيان الذات. فالتواصل يضفي خصوصية وتمايزاً على الذات والآخر، بما يجعل الذات والآخر على حد سواء حالة تاريخية متحولة بشكل دائم.

10. تاريخ مفتوح: مماثلات في الأدوار الثقافية

تبدو المماثلة واضحة بين ابن فضلان والطهطاوي، والقرون العشرة الفاصلة بينهما لا تكاد تمارس فعلاً حقيقياً في مجال التباين، وكأن الزمن كفّ عن فعله

(49) المرجع السابق.

الطبيعي. يُرسل ابن فضلان مرافقاً دينياً لبعثة المقتدر إلى ملك البلغار، باعتباره «فقيهاً وحجة في شؤون الدين»[50] في نهاية الربع الأول من القرن العاشر الميلادي، ويُرسل الطهطاوي مرافقاً لبعثة محمد علي إلى فرنسا في نهاية الربع الأول من القرن التاسع عشر الميلادي، كلاهما في الواقع ذو دور ملتبس، ولن يوليا اهتماماً كافياً بما كُلِّفا به، وكأنهما يبحثان عن أدوار خاصة بهما.

في الحالتين سيغيب الأبطال الحقيقيون، وسيتفاقم شيئاً فشيئاً دور المرافقين. سيطوي التاريخ المبعوثين الأصليين، وسيظهر إلى العلن المرافقون فقط. لا نكاد نعرف أو نتذكر شيئاً ذا بال خاصاً بمبعوثي المقتدر ومحمد علي، وحدهما ابن فضلان والطهطاوي سوف يستأثران بالاهتمام، ذلك أنهما يخرقان التعاقد الضمني الذي من أجله بعثا كموجِّهين دينيّين، ووسّعا من طبيعة دوريهما، وعاد كل منهما إلى بلاده، ومعه أول تقرير وافٍ عن «الآخر». تقرير تحليلي، استكشافي، حفرّي، يحمل في طيّاته تركيب أول صورة مباشرة وحيّة وقائمة على الخبرة والمعايشة عن الآخر. فكما أن «تخليص الإبريز في تلخيص باريس» يعتبر أول كتاب حديث في الثقافة العربية يعرض لطبيعة التجربة الغربية ممثلة بفرنسا، في مجال الحقوق والواجبات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وغيرها. فكذلك تعتبر رحلة ابن فضلان أول ملامسة لعالم الشمال بما فيه من أتراك وصقالبة وبلغار وخزر واسكندنافيين، بالنسبة للعرب في المرحلة الأولى من تكوين دولتهم وحضارتهم. وكلا المصدرين غَدَا مرجعين رائدين في مجالهما، لا يمكن تجاوزهما بأي شكل من الأشكال، وعليهما تشكّلت، وفي عصرين مختلفين، الصور الأولى للآخر، ونوع الأنساق الثقافية والاجتماعية والعقائدية السائدة. إلى ذلك، فإن كلاً من ابن فضلان والطهطاوي يغادر فضاءه الثقافي، لكي يكون مؤثِّراً، فإذا به يعود متأثِّراً.

إن استيعابهما لتجربة الآخر جعلهما يتأثران به. تذوب المقاومة الداخلية الجاهزة، ويحلّ بدلها نوع من التفهّم ثم الحوار، فالتفاعل، وينتهي الأمر بالتأثر. في البدء يحتاطان لكل شيء، وتبدو النبرة النقدية الغاضبة واضحة، لكن المناقشة تمتص الغلواء العقائدي، فيعودان بغير ما ذهبا به. كلاهما كان يخترق عالماً بكراً، يصيبه بالإعجاب والذهول. وكلاهما ينتهي إلى تثبيت صورة مختلفة للآخر. يواجه ابن

---

(50) دائرة المعرف الإسلامية 1: 364.

فضلان عالماً وثنياً مشبعاً بالضلال، وينذب نفسه لتغيير كل شيء، في النهاية يقتنع بأن مهمته مستحيلة. هو من سيتغيّر، وهو أمر له ما يماثله في التجربة الفكرية الكلية للطهطاوي الذي يستخلص من الآخر الحكمة الآتية: «مخالطة الأغراب، لا سيما إذا كانوا من أولي الألباب، تجلب للأوطان من المنافع العمومية العجب العجاب»(51).

لا يُلغي التماثل بعض التمايز بين الاثنين، فابن فضلان متعجِّل، غاصّ بالروح العقائدية الإصلاحية للنسق الثقافي الشائع في القرون الوسطى، يتحرك وسط سياج عقائدي صارم يقوم على منظومة متكاملة وجاهزة من المسلّمات، يريد، بشكل من الأشكال، توسيع دائرة الإسلام، وتضييق دار الكفر. ولكنه ما إن يفقد إرادته، إلاّ ويفقد معها منظومته العقائدية التي تتناثر في عالم وثني شديد الاختلاف عن عالمه. أما الطهطاوي الذي تطوف في ذهنه الفكرة ذاتها، فهو أقل طموحاً إلى تغيير الآخر، إنه، في واقع الحال، لا يختلف عن سلفه بنوع المنظومة العقائدية، ولكن يختلف بدرجتها، على أن تطلّعه أقل، وتفهّمه أكثر، وحواره أعمق. لقد سعى إلى «تخليص» ذهب التجربة الغربية الحديثة بصعوبة بالغة. وأهمل الشوائب، ووضع بين أيدينا وجهة نظر عملية. لكن ابن فضلان شُدَّ إلى سحر القطب الشمالي وغموضه، فلا نعرف نحن المعاصرون كيف عاد إلى بغداد، وكيف قوبل تقريره. وليس لأحد الادّعاء الآن بأنه على معرفة بكامل تقرير ابن فضلان. آخر الشهود الموثوقين هوَ ياقوت الحموي من القرن الثالث عشر الميلادي الذي قرأه بنفسه، وأقرّ بشهرته وشيوعه بين الناس واقتطف منه أجزاء وافية في معجم البلدان(52).

منذ ذلك التاريخ اختفت النسخة الأم، وتمزّق الأصل، بتمزق دار الإسلام. كل المحاولات التي بُذلت في هذا المجال، انما هي محاولات لترميم تقرير ابن فضلان، وترميم العالم الذي انبثق فيه.

كان ابن فضلان شاهداً ذا حساسية خاصة على تباين الطبائع والأحوال في بلاد الشمال، والعوالم التي ترحّل بينها عُرضت في رحلته بنوع من التدرّج الذي يبدأ بالألفة، وينتهي بالعجب، وهذا التدرّج يترافق بأحكام تتصاعد تبعاً لتصاعد مساره من

---

(51) رفاعة رافع الطهطاوي، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1973 ـ 1974) مج 1.
(52) معجم البلدان 1: 88.

دار الإسلام إلى دار العهد إلى دار الحرب. وليس ثمة ما وراء رحلة ابن فضلان، فهي تنتهي جوار القطب الشمالي؛ وعليه سيتّجه بحثنا في الفصل القادم إلى الشرق، إلى الموروث الهندي والصيني، برفقة رحّالة وجغرافيين ومؤرخين لا يقلّون أهمية عن أولئك الذين ركّبوا لنا صورة متعددة الملامح لبلاد الشمال.

الفصل الخامس

الشرق: بانوراما أثنوغرافية

1. أطياف شرقية متنوعة

ترتسم صورة خاصة للشرق في أعين المسلمين، إنها صورة تقوم في معظم تفاصيلها على المعرفة، وهي مختلفة كثيراً عن الصورة التي ورثوها عن الأدبيات الجغرافية والفكرية اليونانية عن إفريقيا، والصورة المشوّشة عن أهل الشمال التي تشكّلت في ظروف متوترة من المنازعات العسكرية والسياسية والعقائدية، يظهر الشرق جذاباً ومتنوعاً وغير مستسلم لأحكام مسبقة، لكنّه ممثل للمفاضلة التقليدية بين دار الإسلام ودار الحرب. ومع أن الجغرافيين والمؤرخين والرحالة يقفون على التباين العقائدي والقيمي المغاير، والمختلف عن نظيره في دار الإسلام، لكنّه لا يستدرج من ذلك تحامل مسبق في غالب الأحيان، على أن ذلك لا يخفي أمر التصور العام الذي يعتبر الصين وجزءاً كبيراً من الهند، والبلاد المحيطة بهما ضمن دار الحرب؛ وعليه فهذا العالم مشمول بطبيعة النظرة على الآخر.

يمكن القول ـ مع بعض من التحرّز ـ بأن صورة الشرق، باستثناء الأقاصي البعيدة والجزر النائية، مقبولة وشبه خالية من التحامل والتشويه المقصودين لذاتهما، وقد ركّبت صورة الشرق بدرجة من الموضوعية أفضل بكثير من نظيراتها الشمالية والإفريقية السوداء. ومن المعروف بأن الهند والصين يشكّلان قلب الشرق في القرون الوسطى، ولكن تجاورهما من الشمال ممالك، وتنحصر بينهما على ضفاف البحار المحيطة بهما أخرى، وتترامى في المحيط الهندي جزر لا تحصى شكّلت على الدوام مناطق مأهولة.

وبعض أجزاء الهند كانت تندرج ضمن دار الإسلام. إلى ذلك فقد جاور المسلمون كثيراً من تلك البلاد، وأدخلوا بعضاً منها إلى دار الإسلام، كما ارتحلوا إليها للتجارة والزيارة والمهمات الرسمية، وعرفوا جيداً الطرق البحرية والبرية المؤدية إليها، وكل هذا جعل الشرق، وبخاصة الكتلة الأساسية فيه، وهي الهند والصين، معروفة لديهم، وهذه المعرفة لعبت دوراً بالغ الأهمية في تشكيل صورة الشرق في المخيال الإسلامي، وهي صورة غير مسيئة بعمومها، ولكنها في الوقت نفسه غير مُرضية تماما، وتعبّر عن درجة ما من التحفظ فيما يخص العلاقات الاجتماعية والأنساق الدينية والثقافية؛ فالشعوب تتخفف من الأحكام المشوهة كلما اتصلت فيما بينها بروابط طبيعية، وتكاد الهند والصين تستأثران بموقع استثنائي بين كل الصور التي شكلها المسلمون عن الشعوب خارج دار الإسلام.

ينبغي التأكيد على أن الصورة لن تصبح قريبة من الحقيقة بدون أن تتضمن عناصر متعددة، وأحياناً متناقضة، وصورة الشرق تغلّبت فيها بوضوح ظاهر الأوصاف المُرضية، والأحكام غير المتحاملة، وبرز فيها إعجاب لا يخفى في موضوعات تخص الحكمة والعدالة والتنظيم الاجتماعي والسياسي، ولكن التحفّظ على المنظومة العقائدية التي تمثلها الديانات الشرقية في الهند والصين وغيرهما من البلاد، وهي ديانات أرضية، ظلّ قائماً.

2 . المفاجأة الهندية: حكمة وعدالة

تظهر الهند في أعين المسلمين مملكة للحكمة والعدالة، ولا يبدو أن أحداً يضارعها في ذلك، خلال القرون الوسطى في العالم خارج دار الإسلام. ويستند هذا الحكم إلى معاينة مباشرة، يصعب التشكيك فيها ونقضها، بصورة كلية؛ فتكاد تصبح حقيقة. والأمر المثير للانتباه هو الربط المحكم بين حكمة وعدالة منبعهما الأرض. ولم يتشكّك رحالة ومؤرخون كبار كالمسعودي، وأبي عبدالله بن إسحاق، واليعقوبي، وابن بطوطة، وأبي دلف، وآخرين من التجار البحريين، والقباطنة كالرام هرمزي، وابن وهب، وسليمان التاجر، في ذلك. وعلى الرغم من هذا فينبغي تأكيد القضية المهمة التي لها صلة مباشرة بالصور المتشكّلة للشعوب فيما بينها، وهي أن الموجّه العقائدي يلعب دوراً أساسياً في تركيب صورة الآخر، ويحتكر الفضائل للأنا وحدها، ولكن الرحالة والمؤرخين والجغرافيين المسلمين تخطّوا هذا السياج المحكم في مرات ليست قليلة، فيما يخص جوانب الحياة الأخرى، إلى درجة يمكن القول

بسبب ذلك إنه سياج مشكوك في فاعليته المعرفية، إذا ما تعلّق الأمر بغير العقيدة، فقد طالما أثنوا على أقوام لسمات اختصوا بها، وفي هذا السياق نذكّر بالتقريظ الذي خصّوا به الشجاعة المميزة للأقوام الشمالية، والتجارب الحية والمثيرة التي دوّنها أسامة بن منقذ في كتاب «الاعتبار» تتنزل شاهداً لا شك فيه ضمن هذا المجال، والتنظيم العبادي الذي أثار إعجاب المسلمين في روما والقسطنطينية والحواضر المسيحية الأخرى، وهو ما أشار إليه ياقوت والمسعودي وابن بطوطة وابن جبير والطرطوشي لا يمكن إغفاله.

ينتزع التنظيم والشجاعة إعجاب المسلمين حيثما ظهرا، وبسببهما يتم في بعض الأحيان التغاضي عن المهيمن الأساسي في توجيه الأحكام: الدين. والغالب أنه في القضايا الدنيوية، بما فيها أنظمة العبادة(وليس مضامينها) كان المسلمون قد اتصفوا بنزاهة ملفتة للنظر، وموضوع الحكمة والعدالة الهنديتين يندرج في هذا السياق.

من الصحيح أنهم يتحفّظون على القيم الوثنية، ويحتجون عليها علنا أو سرّاً، ولكن بالنسبة لموضوعات خاصة بالعدل والمهارة والشجاعة والصدق فقد اتصفوا بالقدرة الواضحة على تفهم معمّق لذلك.

يستثير أمر المُلك اهتمام المسعودي، ففيه إصلاح للرعية، والتشدّد في الشروط التي ينبغي توافرها فيه يحقق مبدأ العدالة، فالمُلك ليس تملّكاً عادياً، إنما هو إشاعة أخلاقيات اجتماعية سوية في الحقوق والواجبات، وفساد المالك الأول يشرع الأبواب أمام فساد الآخرين. لا يمكن وقف فساد يشرعه سلوك في منأى عن الرقابة، حتى لو كانت الرقابة رمزية، وعليه ينبغي التدقيق في آلية تولّي الملك منصبه، ودوره في متابعة شأن رعيته، ومع أن شرط الاحتجاب الملوكي حفاظاً على الهيبة ظل سلوكاً شائعاً إلى وقت متأخر، فإن المسعودي يلفت الاهتمام إلى الدور الذي يتعهده الملك، وعليه ينبغي اختيار من يكون قادر على الوفاء بشروط هذه المهمة «والهند لا تملّك الملكَ عليها حتى يبلغ من عمره أربعين سنة، ولا تكاد ملوكهم تظهر لعوامّهم إلا في كل برهة من الزمان معلومة، ويكون ظهورها للنظر في أمور الرعية؛ لأن في نظر العوام عندها إلى ملوكها خرقاً لهيبتها، واستخفافاً بحقها، والرياسات عند هؤلاء لا تجوز إلا بالتخير، ووضع الأشياء مواضعها من مراتب السياس»[1].

---

(1) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (القاهرة، المكتبة التجارية، 1964) 1: 83.

ويعمّق سليمان التاجر الفكرة المذكورة، حينما يغززها بملاحظاته المباشرة في جزيرة سرنديب (= سيلان/ سيرلانكة) إذ يصار التركيز على البعد الاعتباري لمقام الملك بعد وفاته، والطقس الخاص بذلك جدير بأن يُعرض كاملا كما شاهده (= وقد نسب المسعودي الأمر إليه) حيث تصبح جثة الملك التي تجرّ في الطرقات أمام الناس مثار عظة واعتبار للجميع. «ورأيت في بلاد سرنديب أن الملك من ملوكهم إذا مات صيّر على عجلة قريبة من الأرض صغيرة البكرة مُعدَّة لهذا المعنى، وشعره ينجرّ على الأرض، وامرأة بيدها مكنسة تحثو التراب على رأسه، وتنادي: «أيها الناس، هذا ملككم، بالأمس قد ملككم وجاز فيكم حكمه، وقد صار أمره إلى ما ترون من ترك الدنيا، وقبض روحه ملك الموت، والحي القديم الذي لا يموت، فلا تغتروا بالحياة بعده». وتقول كلاماً هذا معناه من الترهيب والتزهيد في هذا العالم، ويطاف به كذلك في جميع شوارع المدينة، ثم يفصل أربع قطع، وقد هيِّئ له الصندل والكافور وسائر أنواع الطيب، فيحرق بالنار، ويذرّ رماده في الرياح، وكذا فعل أكثر أهل الهند بملوكهم وخواصهم؛ لغرض يذكرونه، ونهج يتيممونه في المستقبل من الزمان، والمُلك مقصور على أهل بيت لا ينتقل عنهم إلى غيرهم، وكذلك بيت الوزراء، والقضاة وسائر أهل المراتب لا تغير ولا تبدل»[2].

لا يمكن حجب القيم الأخلاقية الكبرى عن الأنظار، وقد استأثر العدل والحكمة باهتمام الرحالة، وبوصفهم غرباء؛ فإن مظاهر العدالة تسترعي انتباههم، وقد لاحظ أبو عبدالله ابن إسحاق أن أحد الملوك ـ ويقال له الجُزْرَة ـ العدل في مملكته مستفيض لو طرح الذهبُ في وسط الطريق ما خافوا عليه أحداً يأخذه من عَدلهم، وبلاده واسعة. والعرب يرحلون إليه في تجاراتهم فيبرُّهم ويشتري منهم، ومعاملاتهم لهم بالذهب القطع والدراهم التي يقال لها الطاطري، عليها تمثال صورة الملك، وزنها مثقال فإذا بايعوهم قالوا للملك إبعث معنا من يخرجنا من بلادك، ويحفظ متاعنا، فيقول: «ليس في بلادي لصٌ، اخرجوا فان حدث بأموالكم حدث فخذوه مني، وأنا الضامن لكم»[3].

ويذهب اليعقوبي إلى أنهم أهل حكمة ومعرفة وعقول مجاوزين بها مقدار غيرهم من الأمم، ويقدم سلسلة متكاملة من الأدلّة على ذلك: والهند أصحاب حكمة ونظر،

---

(2) السيرافي، رحلة السيرافي، تحقيق عبدالله الحبشي (أبو ظبي، المجمّع الثقافي، 1999) ص 45.
(3) ابن رسته، كتاب الأعلاق النفيسة (ليدن، بريل، 1893) ص 135.

وهم يفوقون الناس في كل حكمة، فقولهم في النجوم أصح الأقاويل، وكتابهم فيه كتاب «السند هند» الذي منه اشتق كل علم من العلوم مما تكلم فيه اليونانيون والفرس وغيرهم، وقولهم في الطب المقدّم، ولهم فيه الكتاب الذي يسمى «سنسرد» فيه علامات الأدواء ومعرفة علاجها وأدويتها، وكتاب «شرك» وكتاب «نداان» في علامات أربعمائة وأربعة أدواء، ومعرفتها بغير علاج، وكتاب «سند هشان» وتفسيره «صورة النجح» وكتاب «فيما اختلفت فيه الهند والروم من الحار والبارد وقوى الأدوية وتفصيل السنة» وكتاب «أسماء العقاقير» كل عقار بأسماء عشرة، ولهم غير ذلك من الكتب في الطب، ولهم في المنطق والفلسفة كتب كثيرة في أصول العلم، منها كتاب «طوفا في علم حدود المنطق» وكتاب «ما تفاوت فيه فلاسفة الهند والروم» ولهم كتب كثيرة يطول ذكرها ويبعد عرضها[4].

لكنّ الدمشقي يفصّل في ذلك، ويأتي بالدليل: والهنود عند سائر الأمم معدن الحكمة الحسية ومعدن الرياضة والعقول الحكمية والآراء الفاضلة والنتائج الغريبة. ومن ذلك براعتهم في الشطرنج الذي هو كشاف لمن تدبر حركات قطعة وتفكر في صورة وضعه عن سر من أسرار القضاء والقدر؛ وذلك أن الواضع له حكم فيما قدره وقرره وأمضاه وقضاه وسبق به علمه، وجرى بوضعه قدره، ولم يشاركه في اختراعه له مشارك إن وضعه على ما هو عليه. فالشطرنج مثال حكمي، ووضع علمي يجلب به الرأي، ويزداد به العقل، ويلهي عن الهم، ويكشف مستور عن الأخلاق، ويحكي صورة الحرب، ويبين مقدار حلاوة الظفر بالخصم والنصر على العدو ومقدار مرارة القهر والخذلان، ولا يوصل إلى قضاء الحوائج بسبب من الأسباب للفقير الخالي اليدين مثله[5].

تتلازم قيم إنسانية أساسية، وتتفاعل فيما بينها: الاعتبار، والعدل، الحكمة، والدراية، وهي تؤشر أمر الحرص على العدالة المستندة إلى حكمة غنية بالتجارب. وما يلفت الانتباه في هذا السياق هو أن الوصف يمزج بنوع من الاحتفاء، فلا تظهر نبرة انتقاص، كما رأينا ـ وسنرى ـ مع المسعودي والدمشقي في الحكم على الشعوب والأمم في الشمال وإفريقيا السوداء.

(4) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي (بيروت، دار صادر، 1960) 1: 94.
(5) الدمشقي، نخبة الدهر في عجائب البر والبحر (بغداد، مكتبة المثنى) ص 270.

3. الرعاية الملكية: الصين الساهرة

يضرب المسعودي مثلا بأحد ملوك الصين المدعو «توتال» على العدالة التي فوائدها مشتركة بين الرعية والملك: وقد استقامت له الأمور، وأحدث من السّنن المحمودة ما لم يحدثه أحد ممن سلف من ملوكهم، وزعم أن الملك لا يثبت إلا بالعدل فإن العدل ميزان الرب، وإن من العدل الزيادة في الإحسان مع الزيادة في العمل وحصن، وشرف، وتوج، ورتب الناس في رتبهم ووقفهم على طرائقهم، وخرج يرتاد موضعاً ليبني فيه هيكلا، فوافى موضعاً عامراً بالنبات حسن الاعتمام بالزهر تخترقه المياه فخطَّ الهيكل هناك، وجلبت له أنواع الأحجار المختلفة الألوان؛ فشيد الهيكل، وجعل على علوه قبة، وجعل لها مخارج للهواء متساوية، ونصب فيها بيوتاً لمن أراد التفرد بالعبادة؛ فلما فرغ منها نصب في أعلاها تلك التماثيل التي فيها أجسام من سلف من آبائه، وأمر بتعظيمها، وجمع الخواص من أهل مملكته، وأخبرهم أن من رأيه ضم الناس إلى ديانة يرجعون إليها لجمع الشمل وتساوي النظام، فإنه متى عدم الملك الشريعة لم يؤمن عليه الخلل، ودخول الفساد والزلل، فرتب لهم سياسة شرعية، وفرائض عقلية، وجعلها لهم رِباطاً، ورتب لهم قِصَاصاً في الأنفس والأعضاء، ومستحلات مناكح يستباح بها النسوان، وتصح بها الأنساب، وجعلها مراتب؛ فمنها لوازم موجبة يَحْرَجُون من تركها، ومنها نوافل يتنفلون بها، وأوجب عليهم صَلواتٍ لخالقهم تقرباً لمعبودهم: منها إيماء لا ركوع فيها ولا سجود في أوقات من الليل والنهار معلومة، ومنها بركوع وسجود في أوقات من السنة والشهور محدودة، ورسم لهم أعياداً، وجعل على الزُّنَاة منهم حداً، وعلى من أراد من نسائهم البغاء جزية مفروضة، وأن لا يستبحن النكاح في وقت من الأوقات، وإن أقلعن عما كنّ عليه تكف الجزية عنهن، وما يكون من أولادهن ذكوراً يكون للملك عبيداً وجُنْداً، وما يكون من أولادهن إناثاً، فلأمهاتهن، ويلحقن بصنعتهن.

وأمرهم بقرابين للهياكل ودخن، وأبخرة للكواكب، وجعل لكل كوكب منها وقتاً يتقرب إليه فيه بدخن معلوم من أنواع الطيب والعقاقير، وأحكم لهم جميع الأمور، فاستقامت أيامه، وكثر النسل، فكانت حياته نحواً من مائة وخمسين سنة، وهلك، فجزعوا عليه جزعاً شديداً، فجعلوه في تمثال من الذهب الأحمر ورَصَّعوه بأنواع الجواهر، وبنوا له هيكلاً عظيماً، وجعلوا سقفه سبعة ألوان من الجوهر على أنواع الكواكب السبعة من النيرين والخمسة بألوانها وأشكالها، وجعلوا يوم وفاته صلوات

وعيداً يجتمعون فيه عند ذلك الهيكل، وصوروا صورته على أبواب المدينة وعلى الدنانير والفلوس وعلى الثياب[6].

النموذج الذي يقدمه المسعودي مثير للاهتمام؛ فالعدالة قيمة تداولية، يتعاقد عليها الملك والرعية، فيجني الطرفان ثمارها، وعلى ذلك التعاقد تشرّع السّنن، وفي ضوئه، تنتظم الأعراف الاجتماعية. ولكي يأخذ التعاقد شكله العملي، يقترح الملك «توتال» مكاناً للعبادة والتخشّع، وهذا يقتضي ضم الناس إلى ديانة، فلا ملك بلا شريعة. يحل التنظيم البشري محل الفوضى حينما يتم الإتفاق على شريعة ودين، ولكن تلك السُّنن الكفوءة، سنن وضعية، هي تهتدي بقيم دينية، لكنها بشرية في طِابعها العام، وفي تفاصيلها المتصلة بالمجتمع. وتظهر أهمية الملك «توتال» من أنه أحدث من السّنن المحمودة ما لم يحدثه أحد ممن سلف من الملوك، ولا يُظهر المسعودي تبرماً من ذلك، فما أحدثه الملك لم ينظر إليه بوصفه ضلالة، كما كان ينظر لكل محدث آنذاك، ومن الواضح أن المسعودي كان قد تفهّم البعد الأرضي لكثير من الديانات الهندية والصينية كالبوذية والكونفشيوسية، الأمر الذي جعله ينظر إلى ذلك ككل بنوع لا يخلو من التقدير والإنصاف.

وبأسلوب يماثل الإعجاب بالعدالة والحكمة الهنديتين احتفى الرحالة والجغرافيون بالمهارات الصينية التي عبّرت عن نفسها بالتنظيم الشامل لكل شؤون الحياة، وكانت ملاحظاتهم قد شملت كل ما يتصل بذلك، وبخاصة التنظيم الدقيق في إدارة البلاد، وترتيب المصالح العامة، والسهر على شؤون الناس. وقد لاحظ سليمان التاجر ـ وهو شاهد عيان مدقّق ـ التنظيم الصيني، وأثار إعجابه، فبسببه تترتب العلاقة بين الملوك والرعية على نحو جديد، قال: في كل مدينة شيء يدعى الدّرا، وهو جرس على رأس ملك تلك المدينة، مربوط بخيط ماد على ظهر الطريق للعامة كافة، وبين الملك وبينه نحو من فرسخ، فإذا حرك الخيط الممدود أدنى حركة تحرك الجرس، فمن كانت له ظلامة حرك هذا الخيط فيتحرك الجرس منه على رأس الملك فيؤذن له بالدخول حتى ينهي حاله بنفسه ويشرح ظلامته، وجميع البلاد فيها مثل ذلك.

ومن أراد سفراً من بعضها إلى بعض أخذ كتابين من الملك ومن الخصيّ، أما

---

(6) مروج الذهب 1: 135.

كتاب الملك فللطريق باسم الرجل واسم من معه وكم عمره وعمر من معه، ومن أي قبيلة هو، وجميع من في بلاد الصين من أهلها ومن العرب وغيرهم لا بد لهم أن ينتموا إلى شيء يعرفون به، وأما كتاب الخصيّ فبالمال وما معه من المتاع، وذلك لأن في طريقهم مسالح (= نقاط تفتيش مسلحة) ينظرون في الكتابين، فإذا ورد عليهم الوارد كتبوا: ورد عليها فلان بن فلان الفلاني في يوم كذا، وشهر كذا وسنة كذا ومعه كذا، لئلا يذهب من مال الرجل ولا من متاعه شيء ضياعاً، فمتى ما ذهب منه شيء أو مات، علم كيف ذهب، ورُدّ عليه أو على ورثته من بعده[7].

تقاسم السلطة بين الملك والخصي يحقق الأمن والطمأنينة، ولكن قبل ذلك ينبغي الإشارة إلى الصلة المباشرة بين الملك ورعاياه، إنها علاقة غير مرتهنة ببطانة الملك وحاشيته، وهي تتحقق باللقاء بين المتظلّم والملك، ويبدو تقاسم السلطة في ذلك العصر بالطريقة التي عرضها سليمان التاجر جديراً بالثناء، فسلطة الملك تتصل بالجانب الإنساني الخاص بالمسافر، إنه يتزود ببطاقة ملكية تعرّف به حيثما اقتضى الأمر، أما سلطة الخصيّ فمتعلّقة بالجانب المادي، وما يمتلكه المسافر، كائناً ما كانت هويته أو تجارته. وهذ الترابط بين السلطتين يتيح حرية وأمناً للمسافر وللغريب.

وكان سليمان التاجر قد ذكر نظام التعليم في الصين: فإذا ولد ذكر كتب اسمه عند السلطان، فإذا بلغ ثماني عشرة سنة أخذت منه الجزية، فإذا بلغ ثمانين سنة لم يؤخذ منه جزية، وأجرى عليه من بيت المال، ويقولون: أخذنا منه شاباً ونجري عليه شيخاً. وفي كل مدينة كتّاب ومعلم يعلم الفقراء وأولادهم من بيت المال يأكلون، ونساؤهم مكشفات الشعور والرجال يغطون رؤوسهم، والفقير والغني من أهل الصين، والصغير والكبير يتعلم الخط والكتابة[8].

وقد اتصف الصينيون بالمهارات الصناعية كالنسيج والخزف والتصوير، وكان ذلك مثار اهتمام الرحالة، إذ أورد المسعودي أنهم من أحذق خلق الله كفاً بنقش وصنعة وكل عمل لا يتقدمهم فيه أحد من سائر الأمم، والرجل منهم يصنع بيده ما يقدر أن غيره يعجز عنه؛ فيقصد به باب الملك يلتمس الجزاء على لطيف ما ابتدع،

(7) رحلة السيرافي، ص 43.

(8) م.ن. ص 40 و45.

فيأمر الملك بنصبه على بابه من وقته ذلك إلى سنة، فإن لم يخرج أحد فيه عيباً أجاز صانعه وأدخله في جملة صنّاعه، وإن أخرج أحد فيه عيباً طرحه ولم يجزه[9]. وذهل ابن بطوطة وهو يرى في أقصى الشمال الشرقي للصين الدرجة العالية من الإتقان في كل شيء، فقد دخل إحدى المدن التي يسكنها عامة الناس، فأعجب بأسواقها الحسان، وبها الحذّاق بالصنائع. ومن عجيب ما يصنعون بها أطباقاً يسمونها الدست، وهي من القصب، وقد ألصقت قطعة أبدع إلصاق ودهنت بصبغ أحمر مشرق، وتكون هذه الأطباق عشرة واحداً في جوف آخر، لرقتها تظهر لرائيها كأنها طبق واحد، ويصنعون غطاء يغطي جميعها، ويصنعون من هذا القصب صحافاً، ومن عجائبها أن تقع من العلو فلا تنكسر، ويجعل فيها الطعام السخن فلا يتغير صباغها، ولا يحول، وتجلب من هنالك إلى الهند وخراسان وسواها.

ولكن الأمر الأكثر عجباً لابن بطوطة هو الآتي، قال: وأهل الصين أعظم الأمم إحكاماً للصناعات وأشدهم اتقانا فيها؛ وذلك مشهور من حالهم قد وصفه الناس في تصانيفهم فأطنبوا فيه، وأما التصوير فلا يجاريهم أحد في أحكامه من الروم ولا سواهم، فإن لهم فيه اقتداراً عظيماً، ومن عجيب ما شاهدتُ لهم من ذلك أني ما دخلت قط مدينة من مدنهم ثم عدت إليها إلا ورأيت صورتي وصورة أصحابي منقوشة في الحيطان والكواغد موضوعة في الأسواق، ولقد دخلت إلى مدينة السلطان فمررت على سوق النقاشين، ووصلت إلى قصر السلطان مع أصحابي، ونحن على زي العراقيين، فلما عدت من القصر عشياً مررت بالسوق المذكورة، فرأيت صورتي وصور أصحابي منقوشة في كاغد قد ألصقوه بالحائط، فجعل الواحد منا ينظر إلى صورة صاحبه لا تخطئ شيئاً من شبهه. وذكر لي أن السلطان أمرهم بذلك وأنهم أتوا إلى القصر ونحن به فجعلوا ينظرون إلينا، ويصورون صورنا، ونحن لم نشعر بذلك، وتلك عادة لهم في تصوير كل من يمر بهم، وتنتهي حالهم في ذلك إلى أن الغريب إذا فعل ما يوجب فراره عنهم بعثت صورته إلى البلاد، وبحث عنه، فحيثما وجد شبه تلك الصورة أخذه[10]

الحذق والمهارة الصينية في الخزفيات والتصوير تجعل رحّالة مجرّب مثل ابن

---

(9) مروج الذهب 1: 146.

(10) ابن بطوطة، رحلة ابن بطوطة، تحقيق عبد الهادي التازي (المغرب، أكاديمية المملكة المغربية، 1997) 4: 132.

بطوطة يصاب بالذهول. ولكن تلك المهارات لها منفعة تتحقق منها، صورة الغريب تكون وسيلة للتمكن منه إذا إرتكب ذنباً، أو سقط في جرم. ولم يغب عن المعاينة أمر الوعي الصحي الذي لحظه بجوانبه الجسدية والاجتماعية.

وأهل الصين مهما وصفناهم يبولون من قيام، وكذلك سائر رعيتهم من أهل بلادهم، فأما الملوك والقواد والوجوه فلهم أنابيب من خشب مدهونة طول كل خشبة منها ذراع، وفي الطرفين ثقبتان تتسع العليا للحشفة، فيقف على رجله إذا أراد البول، ويباعدها عن نفسه ويبول فيها، ويزعمون أن ذلك أصح لأجسامهم، وأن سائر ما يعتري من وجع المثانة والبول من الاستحجار فيها (= ترسّب الحجر)، إنما هو من الجلوس للبول، وأن المثانة لا تصفوا بما فيها إلا مع القيام لذلك.

والسبب في تركهم الشعور على رؤوسهم، أعني الرجال، امتناعهم من تدوير رأس المولود وتقويه كما يستعمل العرب، وقولهم إن ذاك مما يزيل الدماغ عن حاله التي خلق عليها، وأنه يفسد الحاسة المعروفة، فرؤوسهم مضطربة يسترها الشعر ويعفى عليها. فأما المناكح ببلاد الصين وهم شعوب وقبائل.. ولا يزوج أحد منهم قريباً ولا ذا نسب ويتجاوزون ذلك حتى لا تتزوج القبيلة في قبيلتها.. ويدعون أن ذلك أنجب للولد[11].

هذه الملاحظات المترابطة تكاد تشمل الحياة الاجتماعية من نواحي الصحة والتعليم والتربية، وهي تعرض باعتبار ما تتميّز به الصين. وينبغي أن نختمها بالطريقة التي يتظلّم بها الصينيون أمام ملوكهم، وهي مما لفت أيضاً انتباه سليمان التاجر الذي روى أن الملك يقعد في مدينته على كرسي في بهو عظيم، وبين يديه كرسي، وترفع إليه الكتب التي فيها أحكام الناس، ومن وراء الملك رجل قائم يدعى «لينجون» إذا زل الملك في شي مما يأمر به وأخطأ رده، وليس يعبأون بالكلام ممن يرفع إليهم دون أن يكتبه في كتاب، وقبل أن يدخل صاحب القصة على الملك ينظر في كتابه رجل قائم بباب الدار ينظر في كتب الناس، فإن كان فيها خطأ ردّه، فليس يكتب إلى الملك إلا كاتب يعرف الحكم، ويكتب الكاتب في الكتاب: كتبه فلان بن فلان، فإن كان فيه خطأ رجع إلى الكاتب اللوم فيضرب بالخشب، وليس يقعد الملك للحكم حتى يأكل ويشرب لئلا يغلط[12].

(11) رحلة السيرافي، ص 77.
(12) م.ن. ص 40.

ويؤكد ابن بطوطة على تنظيم الجوانب الاقتصادية في الصين: وأهل الصين لا يتبايعون بدينار ولا درهم وجميع ما يتحصل ببلادهم من ذلك يسبكونه قطعاً، وإنما بيعهم وشراؤهم بقطع كاغد، كل قطعة منها بقدر الكف مطبوعة بطابع السلطان، وتسمى الخمس والعشرون قطعة منها بالشت، وهو بمعنى الدينار عندنا، وإذا تمزقت تلك الكواغد في يد إنسان حملها إلى دار كدار السكة عندنا، فأخذ عوضها جدداً، ودفع تلك ولا يعطى على ذلك أجرة ولا سواها؛ لأن الذين يتولون عملها لهم الأرزاق الجارية من قبل السلطان، وقد وكل بتلك الدار أمير من كبار الأمراء وإذا مضى الإنسان إلى السوق بدرهم فضة أو دينار يريد شراء شيء لم يأخذ منه ولا يلتفت إليه حتى يصرفه بالبالشت، ويشتري به ما أراد.

وجميع أهل الصين والخطا (= بلاد شمال شرق الصين) إنما فحمهم تراب عندهم منعقد كالطفل عندنا ولونه لون الطفل، تأتي الفيلة بالأحمال منه فيقطعونه قطعاً على قدر قطع الفحم عندنا، ويشعلون النار فيه فيقدّ كالفحم، وهو أشد حرارة من نار الفحم، وإذا صار رماداً عجنوه بالماء ويبسوه، وطبخوا به ثانية، ولا يزالون يفعلون به كذلك إلى أن يتلاشى. ومن هذا التراب يصنعون أواني الفخار الصيني ويضيفون إليه حجارة سواه[13].

الفحم الحجري، كما يتضح من حديث ابن بطوطة، كان معروفاً وشائعاً في الصين، وينتفع به في أكثر من أمر، أما التبادلات المالية، وصك النقود، واستبدالها، فتكشف تطور الحياة الاقتصادية التي كانت مثار تقدير كل من يمر بهذه البلاد، ويتوسع في كشف ذلك، فيقول: وإذا قدم التاجر المسلم على بلد من بلاد الصين خيّر في النزول عند تاجر من المسلمين المتوطّنين معيّن أو في الفندق، فإن أحب النزول عند التاجر حصر ماله وضمنه التاجر المستوطن، وأنفق عليه منه بالمعروف، فإذا أراد السفر بحث عن ماله فإن وجد شيئا منه قد ضاع أغرمه التاجر المستوطن الذي ضمنه، وإن أراد النزول بالفندق سلم ماله لصاحب الفندق وضمنه، وهو يشتري له ما أحب ويحاسبه، فإن أراد التسرّي اشترى له جارية، وأسكنه بدار يكون بابها في الفندق، وأنفق عليهما.

والجواري رخيصات الأثمان لأن أهل الصين أجمعين يبيعون أولادهم وبناتهم

---

(13) رحلة ابن بطوطة، 4: 129.

وليس ذلك عيباً عندهم، غير أنهم لا يجبرون على السفر مع مشتريهم، ولا يمنعون أيضاً منه إن اختاروه، وكذلك إن أراد التزوج تزوج، وأما إنفاق ماله في الفساد فشيء لا سبيل له إليه. ويقولون لا نريد أن يسمع في بلاد المسلمين أنهم يخسرون أموالهم في بلادنا فإنها أرض فساد وحسن فائت.

وبلاد الصين آمن البلاد وأحسنها حالاً للمسافر؛ فإن الإنسان يسافر منفرداً مسيرة تسعة أشهر وتكون معه الأموال الطائلة فلا يخاف عليها، وترتيب ذلك أن لهم في كل منزل ببلادهم فندقاً عليه حاكم يسكن به في جماعة من الفرسان والرجالة، فإذا كان بعد المغرب والعشاء جاء الحاكم إلى الفندق ومعه كاتبه، فكتب أسماء جميع من يبيت به من المسافرين وختم عليها، وأقفل باب الفندق عليهم، فإذا كان بعد الصبح جاء ومعه كاتبه فدعا كل إنسان باسمه، وكتب به تفصيلا وبعث معهم من يوصلهم إلى المنزل الثاني له، ويأتيه ببراءة من حاكمه أن الجميع قد وصلوا إليه، وإن لم يفعل طلبه بهم، وهكذا العمل في كل منزل ببلادهم من صين الصين في خان بالق، وفي هذه الفنادق جميع ما يحتاج إليه المسافر من الأزواد وخصوصاً الدجاج والأوز، وأما الغنم فهي قليلة عندهم[14].

تظهر الصين أنموذجاً للتنظيم الذي يوفر أمنا للجميع: الزائرين والأهالي، فالملك وأتباعه في سهر دائم من أجل توفير حالة مثالية في حياتهم، وبغض النظر عن صدق كل ذلك ـ وهو ليس مهماً في سياق بحثنا، إنما المهم طبيعة الصورة المتشكّلة ـ فإن التمثيل الذي ينهض بمهمّة رسم الصورة لا يبدي تحاملا، ولا يقف على المظاهر السلبية، ويمكن تفسير ذلك بعدم وجود موجهات ثقافية تتدخّل لتشويه الصورة المركّبة لتلك البلاد.

4 . عمران وعقائد دنيوية

أبو دلف الذي وقفنا على وصفه للأقوام الشمالية التي مر بها في رحلته إلى الصين ـ الفصل الثالث ـ أبدى إعجاباً كبيراً بالعمران الصيني، بصورة مختلفة عمّا وصف به الأمم الشمالية التي مرّ بها، فالصين في رحلته مثال للاستقرار والتنظيم والعمران: ثم انتهينا إلى مقام الباب، وهو بلد في الرمل تكون فيه حجبة الملك،

(14) م.ن. 4: 134.

وهو ملك الصين، ومنه يستأذن لمن يريد دخول بلد الصين من قبائل الترك وغيرهم، فسرنا فيه ثلاثة أيام في ضيافة الملك يغير لنا عند رأس كل فرسخ مركوب ثم انتهينا إلى وادي المقام فاستؤذن لنا منه، وتقدمنا الرسل فأذن لنا بعد أن أقمنا بهذا الوادي، وهو أنزه بلاد الله وأحسنها، ثلاثة أيام في ضيافة الملك، ثم عبرنا الوادي وسرنا يوماً تاماً فأشرفنا على مدينة سندابل، وهي قصبة الصين وبها دار المملكة، فبتنا على مرحلة منها، ثم سرنا من الغد طول نهارنا حتى وصلنا إليها عند المغرب، وهي مدينة عظيمة تكون مسيرة يوم ولها ستون شارعاً ينفذ كل شارع منها إلى دار الملك، ثم سرنا إلى باب من أبوابها فوجدنا ارتفاع سورها تسعين ذراعاً وعرضه تسعين ذراعاً، وعلى رأس السور نهر عظيم يتفرّق على ستين جزءاً كل جزء منها ينزل على باب من الأبواب، تتلقاه رحى تصبه إلى ما دونها ثم إلى غيرها حتى يصب في الأرض، ثم يخرج نصفه تحت السور فيسقي البساتين ويرجع نصفه إلى المدينة فيسقي أهل ذلك الشارع إلى دار الملك، ثم يخرج في الشارع الآخر إلى خارج البلد، فكل شارع فيه نهران، وكل خلاء فيه مجريان كل واحد يخالف صاحبه، فالداخل يسقيهم والخارج يخرج بفضلاتهم. ولهم بيت عبادة عظيم، ولهم سياسة عظيمة وأحكام متقنة، وبيت عبادتهم يقال إنه أعظم من مسجد بيت المقدس، وفيه تماثيل وتصاوير وأصنام وبدّ عظيم، وأهل البلد لا يذبحون ولا يأكلون اللحوم أصلا، ومن قَتل منهم شيئاً من الحيوان قُتل، وهي دار مملكة الهند والترك معاً. ودخلت على ملكهم فوجدته فائقاً في فنه كاملاً في رأيه[15].

وتتصل بهذه القضايا مجتمعة قضية المعتقدات الدينية في الصين، التي يشرح أبعادها المسعودي بطريقة واضحة: فأمورهم منتظمة وأحوالهم مستقيمة، والخصب والعدل لهم شامل، والجور في بلادهم معدوم، يقتدون بما نصبه لهم من الشرع. . وحروبهم على عدوهم قائمة، وثغورهم مشحونة، والرزق على الجنود دارٌ، والتجار يختلفون إليهم في البر والبحر من كل بلد بأنواع الجهاز، ودينهم دين مَنْ سلف، وهي ملة تدعى السمنية، عباداتهم نحو من عبادات قريش قبل مجيء الإسلام: يعبدون الصور، ويتوجّهون نحوها بالصلوات، واللبيب منهم يقصد بصلاته الخالق، ويقيم التماثيل من الأصنام والصور مقام قِبْلَة، والجاهل منهم ومَنْ لا علم له يشرك الأصنام بإلهية الخالق، ويعتقدهما جميعاً.

(15) ياقوت الحموي، معجم البلدان (بيروت، دار صادر): 444.

وإن عبادتهم الأصنام تقربهم إلى الله زُلْفَى، وإن منزلتهم في العبادة تنقص عن عبادة البارئ لجلالته وعظمته وسلطانه، وإن عبادتهم لهذه الأصنام طاعة له ووسيلة إليه. وهذا الدين كان بدء ظهوره في خواصهم من الهند لمجاورتهم إياهم، وهو رأى الهند في العالم والجاهل.. ولهم آراء ونحل حدثت عن مذاهب الثنوية وأهل الدهر، فتغيرت أحوالهم وبحثوا، وتناظروا، إلا أنهم ينقادون في جميع أحكامهم إلى ما نصب لهم من الشرائع المقدمة[16].

تظهر قضية المعتقد الديني لا بوصفها ضلالة وثنية، كما فهمت فيما يخص بلاد الشمال وإفريقيا السوداء، وإنما باعتبارها نظاماً تعبدياً يحقق أغراضه الدنيوية. والأسلوب الذي تعرض به مختلف عن نظيره السابق، فالمسعودي يصف أكثر ما يقدم حكم قيمة، وتأخذ العبادة الصينية ثلاثة مظاهر، الأول عبادة الأصنام، كما هو شأن العرب في الجاهلية، وهذا المظهر هو الغالب، ولكن ثمة فئة قليلة، تعبّر عن عبادتها بمظهر مختلف هو التوجه إلى الخالق، وتؤدي الأصنام بالنسبة له مكان قبلة. وأخيراً هناك فريق ثالث يخلط بين الخالق والأصنام. وعلى الرغم من هذا فالمسعودي يقر بأن هذه المظاهر العبادية الدنيوية إنما تهدف في النهاية إلى الاتصال بالذات الإلهية، وطاعتها، والتقرب إليها.

5. التبت: هضاب سعيدة، ومسك فريد

تستأثر التبت برعاية المسعودي الذي يهتم بتفاصيل تخص أصل أهل التبت، وطباعهم، وعطورهم المميزة. وبلاد التبت مملكة متميزة من بلاد الصين، والغالب عليهم حِمْيَر، وفيهم بعض التبابعة.. ولهم حضر وبدو، وبواديهم ترك لا تدرك كثرة، ولا يقاومهم أحد من بوادي الأتراك، وهم معظمون في سائر أجناس الترك؛ لأن الملك كان منهم في قديم الزمان، وعند سائر أجناس الترك أن الملك سيعود إليهم.

ولبلاد التبت خواص عجيبة في هوائها وسمائها ومائها وجبلها، ولا يزال الإنسان أبداً ضاحكاً بها فرحاً مسروراً، لا تعرض له الأحزان ولا الغموم ولا الأفكار. ولا تحصى عجائب ثمارها وزهرها ومروجها وهوائها وأنهارها، وهي بلاد

---

(16) مروج الذهب 1: 136 ـ 137.

تقوى فيها طبيعة الدم على الحيوان الناطق وغيره، ولا يكاد يرى في هذا البلد شيخ حزين ولا عجوز، بل الطرب في الشيوخ والكهول والشباب والأحداث عام، وفي أهلها رقة طبع وبشاشة وأريحية تبعث على كثرة استعمال الملاهي والمعاقرة وأنواع إيقاع الرقص، حتى إن الميت إذا مات لا يكاد يداخل أهله عليه كثير من الحزن مما يلحق غيرهم من سائر الناس عند فقد محبوب أو فوت مطلوب، ولهم تحنن كثير من بعضهم على بعض، والتتيّم فيهم عام، وكذلك يظهر في سائر بلادهم[17].

ولو صح كلام المسعودي يكون أهل التبت أنموذجاً للمجتمع السعيد. وهو يرجع أصولهم إلى اليمن السعيد!ويقول: وقد كانوا في قديم الزمان يسمون ملوكهم تبعاً أتباًعا لاسم تبع ملك اليمن، ثم إن الدهر ضرب ضرباته، فتغيرت لغاتهم عن الحميرية، وحالت إلى لغة تلك البلاد ممن جاورهم من الأمم فسموا ملوكهم بخاقان، وفي بلادهم الأرض التي بها ظباء المسك التبتي الذي يفضل على الصيني بجهتين: إحداهما أن ظباء التبت ترعى سنبل الطيب وأنواع الأفاويه، وظباء الصين ترعى الحشيش دون ما ذكرنا من أنواع حشائش الطيب التي ترعاه التبتية، والجهة الأخرى أن أهل التبت لا يتعرضون لإخراج المسك من نوافجه ويتركونه على ما هو به، وأهل الصين يخرجونه من النوافج ويلحقونه الغش بالدم وغيره من أنواع الغش، وأن الصيني أيضاً يقطع به ما وصفنا من مسافة البحار وكثرة الأنداء واختلاف الأهوية، وإن عدم من أهل الصين الغش في مسكهم، وأودع براني الزجاج، وأحكم عفاصها ووكاؤها، وأورد إلى بلاد الإسلام من عمان وفارس والعراق وغيرها من الأمصار، كان كالتبتي.

وأجود المسك وأطيبه ما خرج من الظباء بعد بلوغه النهاية في النضج، وذلك أنه لا فرق بين غزلاننا هذه وبين غزلان المسك في الصورة والشكل واللون والقرن، وإنما تتبين تلك بأنياب لها كأنياب الفيلة، لكل ظبي نابان خارجان من الفكين قائمان منتصبان أبيضان نحو الشبر وأقل وأكثر، فتنصب لها في بلاد التبت والصين الحبائل والأشراك والشِّباك فيصطادونها، وربما رموها بالسهام فيصرعونها فيقطعون عنها نوافجها والدم في سررها حار لم ينضج وطري لم يدرك، فيكون لريحته سهوكة، فيبقى زماناً حتى تزول منه تلك الرائحة السهكة الكريهة، ويستحيل بمواد من الهواء

(17) م.ن. 1: 157.

فيصير مسكاً، وسبيل ذلك سبيل الثمار إذا أبينت عن الأشجار وقطعت قبل استحكام نضجها في شجرها واستحكام موادها فيه.

وخير المسك ما نضج في وعائه، وأدرك في سرته، واستحكم في حيوانه، وتمام مواده، وذلك أن الطبيعة تدفع مواد الدم إلى السرة، فإذا استحكم مون الدم فيها ونضج آذاه ذلك وحكّه فيفرغ حينئذ إلى أحد الصخور والأحجار الحارة من حر الشمس فيحتك بها مستلذا بذلك فينفجر حينئذ ويسيل على تلك الأحجار كانفجار الخراج والدمل إذا نضج ما فيه عند ترادف المواد عليه، فيجد لخروجه لذة، فإذا فرغ ما في نافجته اندمل حينئذ، ثم اندفعت إليه مواد من الدم، ويجتمع ثانية ككونها بدءًا، فتخرج رجال التبت يقصدون مراعيها بين تلك الأحجار والجبال، فيجدون الدم قد جف على تلك الصخور والأحجار، وقد أحكمته المواد، وأنضجته الطبيعة في حيوانه، وجففته الشمس، وأثر فيه الهواء، فيأخذونه، فذلك أفضل المسك، فيودعونه نوافج معهم قد أخذوها من غزلان قد اصطادوها مستعدة معهم؛ فذلك الذي تستعمله ملوكهم ويتهادونه بينهم، ويحمله التجار في النادر من بلادهم [(18)].

6. حظر الخمور: انضباط عقلي

وليس مسألة الحكم والتنظيم هي وحدها التي تلفت انتباه الرحالة والجغرافيين، بل قضية الحكمة والعقل، فبسب توقير العقل، وتقديس الحكمة منع الهنود الخمر، لأنها توهن السيطرة على أفعال البشر، ولهذا تمنع من شرب الشراب، ويعنفون شاربه، لا على طريق التدين، ولكن تنزهاً عن أن يوردوا على عقولهم ما يغشيها، ويزيلها عما وضعت له فيهم، وإذا صح عندهم عن ملك من ملوكهم شربه استحق الخلع عن ملكه؛ إذ كان لا يتأتى له التدبير والسياسة مع الاختلاط، وربما يسمعون السماع والملاهي، ولهم ضروب من الآلات مطربة تفعل في الناس أفعالا مرتبة من ضحك وبكاء وربما يسقون الجواري فيطربن بحضرتهم، فتطرب الرجال لطرب الجواري [(19)].

لقد لاحظ أبو عبدالله محمد بن إسحاق في رحلته إلى قُمار (= كمبوديا) الطريقة

---

(18) م.ن. 1: 158 ـ 159.

(19) م.ن. 1:84.

الرادعة التي يعاقب بها الملك الزناة والمخمورين في مملكته، قال: دخلتُ مدينته وأقمت عنده بها سنتين فلم أر ملكاً أغيَر ولا أشدّ في الأشربة منه فإنّه يعاقب على الزنا والشرب بالقتل، وليس أحد من ملوك الهند ممن خالطته وبايعته يسرف في شرب الشراب ما خلا ملك البهل، فإنه بلغني أنه يشرب، وهو ملك سرنديب، ينقل الخمر إليه من بلاد العرب فيشربها، ورأيت تجار الهند وسائرهم لا يشربون الشراب قليله ولا كثيره ويَعافُون الخلّ من الأشربة، فخلُّهم من ماء الأرزّ المطبوخ يُحمضونه حتّى يصير بمنزلة الخلّ. ومن رأوا من أهل الإسلام يشرب الشراب فهو عندهم خسيس لا يعبأون به، ويزدَرُونه ويقولون: هذا رجل ليس له قدر في بلاده، وليس ذلك منهم ديانة.

وذكر بعضهم، قال: «كنتُ ببلاد قمار فأخبروني أن الملك بها جبّار شديد العقوبة، لا يكلّم العرب، ومَن دخل بلاده فأهدى له شيئاً كافأه بأضعاف ما أهدى له، يكافئ بالجزء مائة جزء. ولم أر من الملوك فيما عاملته أحسن مكافأة من ملك قُمار. والهند يقولون إن أصل كتب الهند من قُمار. ومن عقوبة هذا الملك على الشرب أن من شرب من قوّاده وجيشه يُحَمّي مائة حلقة من حديد بالنار ثم يوضع ذلك كلُّه على يد ذلك الرجل الشارب، فربَّما أتلفت نفسه. وهو ملك شديد الغيرة ليس في ملوك الهند أشدُّ غيرة وعقوبة منه؛ ومن عقوبته قطع اليدين والرجلين والأنف والشفتين والأذنين ولا يلتفت إلى الغرامة كسائر ملوك الهند. وأصل العبّاد من بلاد قمار، يقال إن فيها مائة ألف عابد، ولملك قمار ثمانون قاضياً، لو ورد عليهم وَلد الملك لأنصفوا منه وأقعدوه مقعد الخصم، وله ثمانون ذكرا لهم جمال وهيأة يصلحون للملك[20]

وقد لاحظ سليمان التاجر عدم وجو الخمر في الصين: وشرابهم النبيذ المعمول من الأرز، وليس في بلادهم خمر، ولا تحمل إليهم ولا يعرفونها ولا يشربونها[21]. وأهل الصين أهل ملاهٍ، وأهل الهند يعيبون الملاهي، ولا يتخذونها، ولا يشربون الشراب ولا يأكلون الخلّ لأنه من الشراب، وليس ذلك دين ولكن أنفة، ويقولون: أي ملك شرب الشراب فليس بملك، وذلك أن حولهم ملوكاً يقاتلونهم، فيقولون:

(20) الأعلاق النفيسة، ص 123.
(21) رحلة السيرافي، ص 33.

كيف يدبّر أمر ملكه من هو سكران[22]، وقد لاحظ ابن بطوطة ذلك عند الهنود من البراهمة الذين: لا يشربون الخمر وهي عندهم أعظم المعائب، وكذلك هي ببلاد الهند عند المسلمين، ومَن شربها من المسلمين حُد ثمانين جلدة وسجن في مطمورة ثلاثة أشهر لا تفتح[23].

7. ديوان الزواني: البغاء المقدّس والمدنّس

لم يقتصر الأمر على ما ذكرنا، فالرحّالة عيون مفتوحة على الظواهر الاجتماعية والثقافية والدينية، ويلتفت التاجر سليمان إلى ظاهرة البغاء، ويقول: إذا أحضر الرجل منهم امرأة فبغت، فعليها وعلى الباغي بها القتل في جميع بلاد الهند، وإن زنى رجل بامرأة اغتصبها نفسها قتل الرجل وحده، فإن فجر بامرأة على رضى منها قتلا جميعا.

ويعلّق السيرافي على كلام سليمان التاجر قائلا: إنه ذكر هذه المعلومات، ولكنه يضيف إليها أمراً آخر، وهو طرق عقاب الزناة واللصوص والقتلة، فيقول: إن سبيل المحصن والمحصنة عندهم إذا زنيا القتل، وكذلك اللص والقاتل، وسبيلهم في القتل، أن تُشدّ يدا من يريدون قتله شداً وثيقاً، ثم تطرح يداه في رأسه حتى يصيرا على عنقه، ثم تدخل رجله اليمنى فيما ينفذ من يده اليمنى، ورجله اليسرى فيما ينفذ من يده اليسرى، فتصير قدماه جميعا من ورائه ويتقبّض ويبقى كالكرة لا حيلة له في نفسه، ويستغني عن ممسك يمسكه، وعند ذلك تزول عنقه عن مركبها، وتتزايل خرزات ظهره عن بطنها، وتختلف ورِكاه، ويتداخل بعضه في بعض، ويضيق نفسه، ويصير في حال لو ترك على ما هو به بعض ساعة لتلف، فإذا بلغ منه ضرب بخشبة لهم معروفة على مقاتله ضربات معروفة لا تتجاوز. . . فليس دون نفسه شيء، ثم يدفع إلى من يأكله.

لا يكتفي السيرافي بالتوضيح الخاص بالعقاب إنما يقدم معلومة فريدة تبين طريقة تنظيم الحياة الجنسية في تلك البلاد، ويتعلّق الأمر بالبغاء، فيقرر أن: فيهم نساء لا يردن الإحصان ويرغبن في ممارسة البغاء، وسبيل هذه أن تحضر مجلس صاحب الشرط فتذكر زهدها في الإحصان ورغبتها في الدخول في جملة الزواني، وتسأل

(22) م.ن.ص 47.
(23) رحلة ابن بطوطة 4: 27.

حملها على الرسم في مثلها، ومن رسمهم فيمن أراد ذلك من النساء أن تكتب نسبها وحليتها وموضع منزلها وتثبت في ديوان الزواني، وتجعل في عنقها خيطا فيه خاتم من نحاس مطبوع بخاتم الملك، ويدفع إليها منشور يذكر فيه دخولها في جملة الزواني، وأن عليها لبيت المال في كل سنة كذا وكذا فلساً، وإن من تزوجها فعليه القتل، فتؤدي في كل سنة ما عليها ويزول الإنكار عنها. فهذه الطبقة من النساء يرحن بالعشيات عليهن ألوان الثياب من غير استتار فيصرن إلى من طرأ إلى تلك البلاد من الغرباء من أهل الفسق والفساد وأهل الصين، فيقمن عندهم وينصرفن بالغدوات[24].

ديوان الزواني الذي ينهض بمهمة تنظيم البغاء في الصين يكشف عن اهتمام في معرفة الحالة الاجتماعية في أدق تفاصيلها. وطبقاً لمعلومات السيرافي يكون البغاء قد نظّم في تلك الأصقاع، واستحدث له ديوان يشرف عليه، والبغايا يشهرن رغبتهن في العمل مقابل رسوم معروفة، ويزودن بوثيقة لممارسة المهنة، ويحملن في أعانقهن ختماً ملكياً يجيز لهنّ الدعارة، دون أن يتعرّض لهنّ أحد، ويترتب عليهنّ في هذه الحالة الامتناع عن الزواج. ويسمح لهن بالتزيّن الدال عليهنّ، والاتصال بالوافدين من الغرباء والراغبين بهنّ من أهل البلاد.

وقد عرف ضرب آخر من البغاء، هو البغاء المقدس في الهند الذي يمارس كطقس تعبدي في المعابد، وتحت ستار الدين، فمن شرائعهم التي يتقرّبون بها إلى الرب: أن الرجل يبتني في طرقهم الخان للسابلة، ويقيم فيه بقّالاً يبتاع المجتازون منه حاجتهم، ويقيم في الخان فاجرة من نساء الهند يجري عليها لينال منها المجتازون، وذلك عندهم مما يثابون عليه. وبالهند قحاب يعرفون بقحاب البدّ، والسبب فيه أن المرأة إذا نذرت نذراً وولد لها جارية جميلة أتت بها البدّ، وهو الصنم الذي يعبدونه، فجعلتها له ثم اتخذت لها في السوق بيتاً وعلقت عليه ستراً، وأقعدتها على كرسي ليجتاز بها أهل الهند وغيرهم من سائر الملل ممن يتجاوز في دينه، فتمكن من نفسها بأجرة معلومة، وكلما اجتمع لها شيء من ذلك دفعته إلى سدنة الصنم ليصرف في عمارة الهيكل[25].

لم يكتف الرحالة بملاحظات خاصة بطبيعة الحياة الجنسية في الهند والصين

(24) رحلة السيرافي، ص 57.
(25) م.ن. ص 84.

والبلاد المجاورة لهما، فقد لفت اهتمام بعضهم أمر النساء والمنشطات الجنسية. وجرّب ابن بطوطة الحياة الجنسية هناك، ومما ذكره عن قبيلة (المالوة) الهندية في مدينة (مره) أن لنسائهم الجمال الفائق، وهن مشهورات بطيب الخلوة، ووفور الحظ من اللذة، وكذلك نساء المرهتة ونساء جزيرة ذيبة المهل[26]. والإشارة إلى ضرب من النساء الاستثنائيات في مجال المعاشرة تتردد عند الرحالة، في إفريقيا عند النوبيات، وبلاد الشمال عند إحدى الأمم المجوسية التي لفتت اهتمام المسعودي في سياق حديثة عن الأمم الشمالية حسبما ظهر لنا في الفصل الثالث. وأكد ابن بطوطة أن في جزر تلك البلاد المجاورة للهند نوعاً من السمك به قوة عجيبة في الباءة لا نظير لها، ولأهل هذه الجزائر عجب في ذلك، وقال «كان لي بها أربع نسوة وجوار سواهن، فكنت أطوف على جميعهن كل يوم وأبيت عند من تكون ليلتها وأقمت بها سنة ونصف أخرى على ذلك»[27]. هذا السمك يماثل في تأثيره المنشّط نبات الباه الذي يزرع في بلاد الفرويين في غرب إفريقيا، كما أشار إلى ذلك البكري، وهو ما سيرد ذكره في الفصل القادم.

وعلى الرغم من كل هذا فلا نعدم إشارات إلى شيوع اللواط الذي يأخذ كالبغاء طابعاً دينياً أحياناً، فقد لاحظ التاجر سليمان، بأن أهل الصين يلوطون بغلمان قد أقيموا لذلك بمنزلة زواني البددة[28]. وتعامل المرأة الحائض في الهند والصين معاملة مختلفة، فالهنود، طبقا لملاحظات سليمان التاجر لا يأتون النساء في الحيض ويخرجونهن عن منازلهم تقززاً منهن. والصينيون يأتونهن في الحيض ولا يخرجونهن.

وقد أشار البيروني إلى ظاهرة البغاء: ويظن الناس بالزناء أنه مباح عندهم، كما شرط «أصبهبذ كابل» أيام فتحها، وإسلامه أن لا يأكل لحم بقر ولا يتلوط، وليس الأمر عندهم كما يُظن؛ ولكنهم لا يشددون في العقوبة عليه، والآفة فيه من جهة ملوكهم، فإن اللواتي تكنَّ في بيوت الأصنام هنّ للغناء والرقص واللعب لا يرضى منهن «برهمن» ولا سادن بغير ذلك، ولكن ملوكهم جعلوهن زينة للبلاد وفرحاً وتوسعة على العباد، وغرضهم فيهن بيت المال ورجوع ما يخرج منه إلى الجند إليه

---

(26) رحلة ابن بطوطة 4: 17.
(27) م.ن. 4: 57.
(28) رحلة السيرافي، ص 49.

من الحدود والضرائب، هكذا كان عمل عضد الدولة، وأضاف إليه حماية الرعية عن عزاب الجند [29].

8. حرق الأجساد: فلسفة في التهذيب والإخلاص

لعلّ طقوس حرق الأجساد هي أشهر ما لفت اهتمام الجغرافيين والمؤرخين والرحّالة المسلمين من ظواهر، ليس في الهند والصين وإنما في روسيا وبعض الأقوام الشمالية، ولا يقتصر ذلك على النساء أو العامة، إنما قد يكون من نصيب الملوك كما يظهر ذلك في مملكة بلهرا في الهند، حيث يقوم الملوك بحرق أنفسهم بالنار لقولهم بالتناسخ، وتمكنه في قلوبهم، وزوال الشك فيه عنهم. وفي ملوكهم مَنْ إذا قعد للملك طُبخ له أرز ثم وضع بين يديه على ورق الموز، وينتدب من أصحابه الثلاثمائة والأربعمائة باختيارهم لأنفسهم لا بإكراه من الملك لهم، فيعطيهم الملك من ذلك الأرز بعد أن يأكل منه، ويتقرب رجل رجل منهم فيأخذ منه شيئاً يسيراً فيأكله، فيلزم كل من أكل من هذا الأرز إذا مات الملك أو قتل أن يحرقوا أنفسهم بالنار عن آخرهم في اليوم الذي مات فيه لا يتأخرون عنه حتى لا يبقى منهم عين ولا أثر.

وإذا عزم الرجل على إحراق نفسه صار إلى باب الملك فاستأذن، ثم دار في الأسواق وقد أجّجت له النار في حطب جزل كثير عليها رجال يقومون بإيقادها حتى تصير كالعقيق حرارة والتهاباً، ثم يعدوا، وبين يديه الصنوج دائراً في الأسواق، وقد احتوشه أهله وقرابته، وبعضهم يضع على رأسه إكليلاً من الريحان يملؤه جمراً، ويصب عليه السندروس (= مادة صمغية) وهو مع النار كالنفط، ويمشي وهامته تحترق وروائح لحم رأسه تفوح، وهو لا يتغتّر في مشيته، ولا يظهر منه جزع، حتى يأتي النار فيثب فيها فيصير رماداً.

فذكر بعض من حضر رجلاً منهم يريد دخول النار، إنه لما أشرف عليها أخذ الخنجر فوضعه على رأس فؤاده فشقه بيده إلى عانته، ثم أدخل يده اليسرى فقبض على كبده، فجذب منها ما تهيأ له، وهو يتكلم ثم قطع بالخنجر منها قطعة فدفعها إلى أخيه استهانة بالموت وصبراً على الألم، ثم زج بنفسه في النار[30].

---

(29) البيروني، في تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة (حيدر آباد، مطبعة دائرة، المعارف العثمانية، 1958) ص 471 ـ 472.

(30) رحلة السيرافي، ص 78.

ويكشف لنا المشهد الآتي الذي ينقله شاهد عيان للرام هرمزي عن القدرة الهائلة في تحمل العذاب، وهو لا يقل فظاعة عن سابقه، قال: وحدثني من أثق لقوله إنه شاهد ببعض بلاد الهند رجلين.. حفر كل واحد منهما بئراً (= في جسده) وملأها، بعد أن قام فيها على رجله سرجينا (= وقف بنفسه على وضع بَعر الجمال فيها)، وجعلا فيه ناراً، ووسّطا بينهما نَرداً وجعلا يلعبان بهما، ويمضغان التانبول ويغنّيان، والنار تعمل فيهما من أسفل إلى أن بلغت إلى قلوبهما فطفيا، ولم يظهر منهما تألم ولا تغير. وقال إنه لا يعلم هل حدّثه هذا الرجل أنهما ماتا في اليوم الأول أو جلسا يلعبان إلى اليوم الثاني وماتا فيه[31].

ويعلل المسعودي ذلك عند الهنود، فيقول: والهند تعذّب أنفسها.. بأنواع العذاب من دون الأمم، وقد تيقنتْ أن ما ينالها من النعيم في المستقبل مؤجلا لا يكون بغير ما أسلفته من تعذيب أنفسها في هذه الدار معجلا، ومنهم من يصير إلى باب الملك يستأذن في إحراقه نفسه، فيدور في الأسواق وقد أُجّجت له النار العظيمة وعليها منْ قد وَكل بإيقادها، ثم يسير في الأسواق وقدامه الطبول والصنوج، وعلى بدنه أنواع من خرق الحرير قد مزقها على نفسه، وحوله أهله وقرابته، وعلى رأسه إكليل من الريحان، وقد قشر جلده عن رأسه، وعليها الجمر وعليها الكبريت والسندروس؛ فيسير وهامته تحترق، وروائح دماغه تفوح وهو يمضغ ورق التنبول وحب الفوفل.... فإذا طاف هذا المعذب لنفسه بالنار في الأسواق وانتهى إلى تلك النار، وهو غير مكترث ولا متغير في مشيته ولا متهيب في خطوته، ففيهم من إذا أشرف على النار وقد صارت جمراً كالتل العظيم يتناول بيده خنجراً ـ ويدعى الجريء عندهم ـ فيضعه في لبته.

ويزعم المسعودي أنه حضر أحد مشاهد الحرق، وهو المشهد ذاته الذي ورد في رحلة السيرافي: وقد حضرت ببلاد صيمور من بلاد الهند من أرض اللار من مملكة البلهرا، وذلك في سنة أربع وثلثمائة.. فرأيت بعض فتيانهم وقد طاف على ما وصفنا في أسواقهم، فلما دنا من النار أخذ الخنجر فوضعه على فؤاده فشقه، ثم أدخل يده الشمال فقبض على كبده فجذب منها قطعة وهو يتكلم فقطعها بالخنجر، فدفعها إلى بعض إخوانه تهاوناً بالموت ولذة بالنقلة، ثم هوى بنفسه في النار، وإذا

---

(31) الرام هرمزي، عجائب الهند: برّه وبحره وجزايره (تحقيق فان دي ليث، ليدن، بريل) ص 133.

مات الملك من ملوكهم أو قتل نفسه حرق خلق من الناس أنفسهم لموته، يدعون هؤلاء البلانجرية، واحدهم بلانجري، وتفسير ذلك المصادق لمن يموت؛ فيموت بموته، ويحيا بحياته[32].

ويرجع اليعقوبي أصل حرق الأجساد في الصين إلى تعلّق الرعية بالملك «توتال»، الذي أشرنا من قبل إلى دوره في ترسيخ السنن الحسنة، ويقول بأن أهل الصين يقولون إنهم وجدوا مكتوباً على أبواب مدنهم أنه لم يملكهم ملك قط مثله ورضوا به رضا لم يرضوا مثله بأحد قط، وهو الذي سنّ لهم كل سنّة هم عليها في أديانهم وأفعالهم وصناعاتهم وشرائعهم وأحكامهم، وكان ملكه ثمانياً وسبعين سنة. فلما مات أقاموا يبكون عليه زماناً طويلاً، ويحملونه على أسرّة الذهب وعجل الفضة، ثم جمعوا له العود والعنبر والصندل وسائر الطيب، وألهبوه بالنار وطرحوه فيها، وجعل خاصته يلقون أنفسهم في تلك النار أسفاً عليه ووفاء له، وصار هذا سنّة فيهم وجعلوا صورته على دنانيرهم [33].

أما الدمشقي فيقدّم القيمة الاعتبارية للحرق قائلا: ومن شأن البركة أيضاً أنهم يتولّون حرق جثث ملوكهم وعظامهم ويدخرون رمادهم في موضع حريز، فإذا ركب ملك الوقت كان في موكبه منهم اثنان بيد كل واحد منهما صحفة من ذهب فيها من ذلك الرماد، ويذرون منه على وجوههم وأبدانهم شيئاً فشيئاً إشارة إلى أن هذا مصيرك أيها الملك ففكر فيه ولا تظلم ولا تفعل فيه إلا الخير[34].

ويضيف الدمشقي: في كرورا صنم مقصود من الهند يأتونه من مسيرة سنة بأنواع من التعبدات التي يرونها، فمنهم من يمشي على ركبه زحفاً أبداً من مكانه حتى يصل إليه، ومنهم من يلقي نفسه من قامته على وجهه إلى الأرض ثم يقوم ويفعل ذلك أبداً حتى يصل أو يموت في طريقه، ومنهم من يظفر شعره قروناً ملفوفة بالمشاق والقطن، ويسقيها بما أمكن من السليط والسمن والدهن، ويأخذ بيده خنجراً ماضياً، ثم يقصد بيت النار ومعه جماعة من أصحابه ومحبيه، ومن السدنة يزفونه إلى النار، فإذا قاربها أخذ النار بيده فيشعل قرونه ثم يمد يده إلى جلدة بطنه ويقطعها ستاً بالخنجر، ويدخل يده إلى كبده ويخرجها ويقطع منها قطعة يعطيها لأخص أصحابه

---

(32) مروج الذهب 1: 209.

(33) تاريخ اليعقوبي 1: 181.

(34) نخبة الدهر في عجائب البر والبحر، ص 172.

ويلقي نفسه في النار فتحرقه النار، ثم إذا صار رماداً أخذوا رماده وذروه في نهر الكنج أو جعلوه في ماء من نهر الكنج وذروه على أجسامهم يتبركون بذلك، والهنود بجملتهم قائلون بالتناسخ.. يرون أنهم في سجن ضيق في حال حياتهم وأنهم إذا ماتوا صارت أرواحهم إلى أجساد غير أجسادهم فتنشأ فيها كما نشأت من قبل وتكون أسعد مما كانت، ويرون أن الموت هو الحياة؛ فلذلك هان عليهم القتل[35].

البيروني الضليع بالموروث الهندي يعلل ذلك بالصورة الآتية: فأما الهند فيرون من حق جثة الميت على الورثة أن تغسل وتعطّر وتكفّن ثم تحرق بما أمكن من صندل أو حطب، وتحمل بعض عظامه المحترقة إلى نهر «كنك» وتلقى فيه ليجري عليها كما جرى على عظام أولاد «سكر» المحترقة فأنقذهم من جهنم وحصّلهم في الجنة، وباقي رماده يطرح في بعض الأودية الجارية، ويقبر موضع احتراقه ببناء شبه ميل عليه مجصّص، ولا يحرق من الأطفال ما قصر سنّه من ثلاث، ثم يغتسل من يتولّى ذلك مع ثيابه يومين بسبب جنابة الميت، ومن عجز عن الإحراق مال به إلى الالقاء في الصحراء أو في الماء الجاري؛ وأما حقّ الحي في جسده فلا يميل فيه إلى الاحراق الاّ الأرملة التي تؤثر اتباع زوجها أو الذي ملّ حياته وتبرّم بجسده من مرض عياء، وزمانة لازمة أو شيخوخة وضعف، ثم لا يفعله مع ذلك ذو فضيلة وإنما يؤثره «بيش» أو «شودر» في الأوقات المرجوة الفاضلة طلباً لحال أفضل مما هو عليه عند العود، ولا يجوز ذلك بالنص لـ«برهمن» أو «كتشر» ولأجل هذا يقتل نفسه من يقتلها منهم في أوقات الكسوف أو يستأجر من يغرقه في نهر «كنك» ويتولّى إمساكه حتى يموت[36].

لكنّ ابن بطوطة، وقد خبر بعمق التقاليد الهندية، يعرض بتفصيل ممزوج بالدهشة تلك الطقوس: إني كنت بمدينة أكثر سكانها الكفار تعرف بأمجرى (= في إقليم ماديا ـ براديش)وأميرها مسلم من سامرة السند وعلى مقربة منها الكفار العصاة، فقطعوا الطريق يوماً، وخرج الأمير المسلم لقتالهم، وخرجت معه رعية من المسلمين والكفار، ووقع بينهم قتال شديد مات فيه من رعية الكفار سبعة نفر، وكان لثلاثة منهم ثلاث زوجات، فاتفقن على إحراق أنفسهن. وإحراق المرأة بعد زوجها عندهم

(35) م.ن. ص 174.
(36) في تحقيق ما للهند، ص 481.

أمر مندوب إليه غير واجب، لكن مَن أحرقت نفسها بعد زوجها أحرز أهل بيتها شرفاً بذلك، ونُسبوا إلى الوفاء، ومَن لم تحرق نفسها لبست خشن الثياب، وأقامت عند أهلها بائسة ممتهنة لعدم وفائها، ولكنها لا تُكره على إحراق نفسها.

ولما تعاهدت النسوة الثلاث اللائي ذكرناهنّ على إحراق أنفسهن أقمن قبل ذلك ثلاثة أيام في غناء وطرب وأكل وشرب، كأنهن يودعن الدنيا، وتأتي إليهن النساء من كل جهة. وفي صبيحة اليوم الرابع أُتيتْ كل واحدة منهن بفرس فركبته، وهي متزينة متعطِّرة وفي يمناها جوزة نارجيل تلعب بها، وفي يسراها مرآة تنظر فيها وجهها، والبراهمة يحفون بها وأقاربها معها، وبين يديها الأطبال والأبواق والأنفار، وكل إنسان من الكفار يقول لها: أبلغي السلام إلى أبي أو أخي أو أمي أو صاحبي، وهي تقول: نعم، وتضحك إليهم. وركبتُ مع أصحابي لأرى كيفية صنعهن في الاحتراق، فسرنا معهن نحو ثلاثة أميال، وانتهينا إلى موضع مظلم كثير المياه والأشجار متكاثف الظلال، وبين أشجاره أربع قباب في كل قبة صنم من الحجارة، وبين القباب صهريج ماء قد تكاثفت عليه الظلال، وتزاحمت الأشجار فلا تتخللها الشمس؛ فكأن ذلك الموضع بقعة من بقع جهنم أعاذنا الله منها، ولما وصلن إلى تلك القباب، نزلن إلى الصهريج، وانغمسن فيه، وجردن ما عليهن من ثياب وحلي فتصدقن به، وأتيت كل واحدة منهن بثوب قطن خشن غير مخيط فربط بعضه على وسطها، وبعضه على رأسها وكتفيها، والنيران قد أضرمت على قرب من ذلك الصهريج في موضع منخفض، وصبّ عليها «روغن كنجُت» وهو زيت الجلجلان فزاد في اشتعالها، وهنالك نحو خمسة عشر رجلا بأيديهم حزم من الحطب الرقيق، ومعهم نحو عشرة بأيديهم خشب كبار، وأهل الأطبال والأبواق وقوف ينتظرون مجيء المرأة، وقد حُجبتْ النار بملحفة يمسكها الرجال بأيديهم لئلا يدهشها النظر إليها، فرأيتُ إحداهن لما وصلت إلى تلك الملحفة نزعتها من أيدي الرجال بعنف، وقالت لهم: «مارا ميترساني أزاطش مَن ميدانم أواطش است رها كُني مارا» وهي تضحك، ومعنى هذا الكلام «أبالنار تخوفوني، وأنا أعلم أنها نار محرقة؟» ثم جمعت يديها على رأسها خدمة للنار، ورمت بنفسها فيها، وعند ذلك ضربت الأطبال والأنفار والأبواق، ورمى الرجال ما بأيديهم من الحطب عليها، وجعل الآخرون تلك الخشب من فوقها لئلا تتحرك، وارتفعت الأصوات، وكثر الضجيج.

ولما رأيت ذلك كدت أسقط عن فرسي لولا أن أصحابي تداركوني بالماء

فغسلوا وجهي، وانصرفت. وكذلك يفعل أهل الهند أيضاً في الغرق يُغرق كثير منهم أنفسهم في نهر الكنك (= النهر المقدس عند الهندوس) وهو الذي إليه يحجون، وفيه يرمى برماد هؤلاء المحرّقين. وهم يقولون: إنه من الجنة، وإذا أتى أحدهم ليغرق نفسه، يقول لمن حضره: لا تظنوا أني أُغرق نفسي لأجل شيء من أمور الدنيا أو لقلة مال، إنما قصدي التقرب إلى كساي (= كريشنا)، وكساي اسم الله عز وجل بلسانهم، ثم يغرق نفسه فإذا مات أخرجوه وأحرقوه ورموا برماده في البحر المذكور[37].

ويؤكد ابن بطوطة على أن أهل الصين يحرقون موتاهم كما تفعل الهنود، والمشهد الذي حضره ابن بطولة له ما يناظره عند ابن فضلان الذي مرّ بتجربة مشابهة في بلاد الشمال، حين شاهد طقوس الحرق في البلاد الروسية.

9. أكلة لحوم البشر: مرويات عجائبية

يتردد على ألسنة بعض الرحّالة أمر أكلة لحوم البشر، ولكن المرويات لا تأخذ شكلاً موثقاً، في كل ما يتصل بهذه الأخبار، لكنها تمثل جانباً من الصورة المتشكلة للآخر في الشمال والشرق وإفريقيا السوداء. فالرام هرمزي الربان الخليجي الذي كان يجوب الشواطئ الإفريقية والهندية، يورد حكاية عن أكل البشر في سفالة الزنج، على السواحل الجنوبية الشرقية من إفريقيا، فقد حكى له مَنْ سمع بعض الربانية يقول: إن المركب إذا مضت إلى سفالة الزنج فأكثر ما يبلغون إلى بلد فيه زنج يأكلون الناس، وإنما يقع المركب إليهم على سبيل الغلط؛ لأن الماء والريح يحدرانه (= يدفعانه) فلا يقدر الربان على ضبطه ويغلبهم فيقع إليهم. وبين قنبله وبين هذا الموضع الذي فيه الزنج الذين يأكلون الناس نحو ألف وخمسمائة فرسخ[38].

هذا في إفريقيا أما في الشرق فتتناثر الأخبار الخاصة بذلك، وقد أورد التاجر سليمان ذلك في أخبار جزيرتين من جزر المحيط الهندي: أهلهما يأكلون الناس أحياء، وهم سود مفلفلو الشعور، مناكير الوجوه والأعين، طوال الأرجل، فرج أحدهم مثل الذراع، يعني ذكره، عراة ليست لهم قوارب، ولو كانت لهم لأكلوا كل

(37) رحلة ابن بطوطة 4: 100 ـ 101.
(38) عجائب الهند، ص 143.

من مرّ بهم، وربما أبطأت المراكب في البحر وتأخر بهم المسير بسبب الريح فينفذ ما في المراكب من الماء فيقربون إلى هؤلاء فيستقون الماء، وربما أصابوا منهم ويفلتون أكثر[39].

وأهل جزيرة ملجان جوار سرنديب يقومون بذلك، إذا وجدوا الإنسان من غير بلادهم علقوه منكساً، وقطعوه وأكلوه نيأ، وعدد هؤلاء كثير[40].

هذه المرويات ترسم في المخيلة صورة لأقوام لم يتعرفوا بعد إلى الرقي الذي أشار إليه أغلب المؤرخين والجغرافيين والرحّالة في الهند والصين. ولكن من المعروف لدينا أنه يستحيل أن تكون صورة الآخر مطلقة النقاء، ولهذا فإن الصور التي تُرسم لأقوام من أكلة لحوم البشر تأتي غالباً في سياق الذم، وإثارة الكراهية، وبما أنه ليس من أهدافنا البحث في صحة هذه المرويات، إنما البحث في الكيفية التي تقوم بها المدونات والمرويات في تمثيل صورة الآخر في المخيال الإسلامي، وطبيعة الصورة المتشكلة عن العالم خارج دار الإسلام في أعين المسلمين، فإن هذه المرويات تمثل مستندات رمزية تعبر عن نوع الثقافة السائدة المتحكمة بكيفية إنتاج الصور، وترتيب العناصر الفاعلة فيها، وقد اتضح لنا في هذا الفصل التمثيل الإيجابي بصورة عامة للهنود والصينيين، وكل ما يتصل بتقاليدهم الدينية والاجتماعية والأخلاقية، إلى درجة يمكن القول فيها، إن المدونة الإسلامية عن هذه البلاد تشكّل أغنى مدونة أثنوغرافية عن المجتمعات البشرية خارج دار الإسلام، إننا أمام تفاصيل وصفية فيها درجة عالية من الموضوعية، وبغض النظر عن كل شيءفالمنظور المستخدم في تركيب الصور لا يتقصد الانتقاص كما لاحظنا في حالة أهل الشمال، وكما سنلاحظ فيما يخص الإفريقيين السود.

وعلى أية حال، فإن أخبار أكلة لحوم البشر تأتي على هامش المتون الرئيسة المكرسة لوصف العالم الشرقي والشمالي والإفريقي. وعلى هذا يمكن لنا أن نردف حكاية يوردها الرام هرمزي، بهدف استكمال الصورة من جميع جوانبها، وهي على العموم شأنها شأن كل المرويات المتصلة بهذه القضية تندرج في باب العجائب. إنها عن عملاق في جزيرة الزابج (= أندنوسيا) كان يقوم بذلك، وهو يشبه العمالقة الذين

---

(39) رحلة السيرافي، ص 21 ـ 22.

(40) م.ن. ص 30.

تتردد أخبارهم في الحكايات الخرافية، وفي الملاحم القديمة، كما هو الأمر في ملحمة كلكامش وملمحة الأوديسة وغيرهما.

قال الرام هرمزي: وسمعت من حكى أن رجلا من أهل البصرة كان ينزل في وسط سكة قريش خرج من البصرة قِبَل الزابج أو ما قاربه .. فتخلص ووقع إلى جزيرة قال: فصعدت تلك الجزيرة وتعلقت بشجرة كبيرة فواربت شخصي بين أوراقها وبت ليلتي، فلما أصبحت رأيت غنماً قد أقبلت نحو مائتي رأس في قدر العجاجيل (= العجول) يسوقها رجل لم أر مثله، عظيم الخلقة طويل عريض بشع المنظر، ومعه عصاه يسوق بها الغنم. فقعد على ساحل البحر ساعة، والغنم ترعى بين ذلك الشجر، ثم طرح نفسه على وجهه فنام إلى حدود نصف النهار، ثم قام فرمى بنفسه في الماء، واغتسل، وخرج وهو مع ذلك عريان ليس عليه إلا ورقة تشبه ورق الموز إلا أنها أعرض منه، قد جعلها في وسطه كالميزر، ثم عاد إلى شاة فقبض رجلها وأخذ ضرعها في فيه، ومصه إلى أن شرب ما فيه، ثم فعل ذلك بعدة من الغنم، ثم استلقى في ظل شجرة، ففي تأمله الشجرة؛ وقع طائر على الشجرة التي أنا فيها، فأخذ حجراً ثقيلاً وحذف الطائر فلم يكذب فسقط الطائر بين أغصان الشجر بالقرب مني، فأومى (= أشار) إليَّ بيده أن أنزل؛ فلخوفي منه بادرت وأنا ضعيف ميت خوفاً وجوعاً.

وأخذ الطائر ورمى به إلى الأرض، فقدرت أن وزن الطائر نحو مائة رطل، ثم نتف ريشه وهو حي يضطرب، فلما نتفه أخذ حجراً قدر عشرين رطلاً فضرب به رأسه وتركه حتى مات، ثم لم يزل يضربه بالحجر حتى فسخه، ثم جعل ينهشه بأسنانه ويأكل كما تأكل السباع حتى أتى عليه، ولم يبق إلا عظامه. فلما اصفرت الشمس قام وأخذ العصا وساق الغنم، بعد أن صاح صيحة أفزعتني؛ فاجتمعت الغنم إلى موضع واحد، وأوردهم خليجاً في الجزيرة فيه ماء عذب فسقاهم وشرب وشربت، وقد أيقنت بالموت، ثم ساقنا أجمعين حتى جئنا موضعاً قد علمه بين الأشجار وحوله الخشب طولاً وعرضاً وله شبه باب، ودخلت الغنم ودخلتُ معها وإذا في وسط ذلك الموضع مثل الغزالة (= ربما يقصد خيمة) في ارتفاع نحو عشرين ذراعاً على خشب وثيق، والغزالة شبيه بالبيت، فما عمل شيئاً دون أن أخذ شاة كانت من أصغر الغنم وأهزلها، فدق رأسها بحجر، ثم أجّج ناراً وجعل يقطع بيديه وأسنانه كما تفعل السباع، ويرمي اللحم مع الجلد والصوف في النار، فأكل كل ما في جوف

الشاة نياً، ثم عمد إلى الغنم فلم يزل يشرب من هذه وهذه حتى شرب من عدد كبير، ثم أخذ شاة من أكبر الغنم فقبض بيديه على وسطها فسخها، وهي تصيح، ثم أخذ أخرى ففعل بها مثل ذلك، ثم صعد فأخذ شيئاً كان يشربه، ثم نام فجعل يغطّ (= يشخر) كما يغطّ الثور.

فلما انتصف الليل جعلت أدب قليلا إلى موضع النار، وتتبّعت ما بقي من اللحم، فأكلت ما يمسك رمقي وخفت أن تنفر الغنم فينتبه؛ فيجعلني مثل الطائر أو كالشاة، وبقيت مطروحاً إلى الغد، فلما أصبح نزل وساق الغنم وساقني معهم، ويوحي إليّ بكلام لا أفهمه، فأتكلم بما أعرف من اللغات فلا يفهم مني، وقد صار عليّ شعر عظيم. وأظنه لما رآني على الصورة عافتني نفسه، وكان ذلك سبب تأخير أكل.

ولم أزل معه في تلك الحالة عشرة أيام، يفعل كل يوم مثل ما يفعل قبله، ولا يمضي يوم إلا ويصطاد فيه الطير والطيرين، فإن حصل له من الطيور ما يشبعه لم يأكل شيئاً من الغنم، وإن اقتصرت (= قلّت) الطيور أكل شاة. وصرت أعاونه في وقيد النار وجمع الحطب، وأخدمه، وأدبر الحيلة لنفسي إلى أن مضى لي عنده شهران، وصلح جسمي ورأيت في وجهه آثار السرور، وفهمت أنه عزم على أكلي.

وكان يأخذ من شجر في الجزيرة له ثمراً ينقعه في الماء ثم يصفيه ويشربه فيسكر طول ليلته حتى لا يعقل، وكنت أرى في تلك الجزيرة طيوراً كباراً كالفيل والجاموس وأكبر وأصغر، ومنها شيء قد أكل بعض غنمه، وإنما يبيت هو وغنمه في تلك الحظيرة خوفاً من تلك الطيور لأنها بين شجر كبار وقد جعل تحت الشجر مثل السراديب من وثاقه ما قد عمل، والطير يفزع أن ينزل إلى هناك فيتعوق في الأشجار.

فلما كان في ليلة من الليالي صبرت حتى سكر ونام، فقمت وتعلقت بشجرة ودليت غصناً من أغصانها إلى الأرض، ومضيت على وجهي أطلب الصحراء، قد كنت قد أشرفت عليها من تلك الشجرة. فلم أزل أمشي إلى الصباح ثم خفت وتعلقت بشجرة عظيمة الساق ومعي خشبة قد أعددتها وعملت على أنه إن لحقني ضربت رأسه، فإما أن أدافع عن نفسي وإما أن يقتلني فالموت لا بد منه.

فمكثت يومي في الشجرة فلم أره، وقد كنت أخذت معي قطعة من اللحم، فلما أمسيت أكلتها ونزلت، فمشيت ليلتي إلى الصباح؛ فوجدت نفسي في صحراء وفيها أشجار متفرقة، فمشيت وما أرى أحداً إلا الطيور ووحوشاً لا أعرفها وحيات، ورأيت

ماء عذباً فأقمت بمكاني، وجعلت آخذ من تلك الثمار والموز فآكل وأشرب، والطيور تطوف بالغوطة فعاينت طيراً منها فأعددت شيئاً من قشور الشجر مثل الحبال، ولم أزل أرصد ذلك الطائر حتى سقط يرعى ودرت من خلفه فتعلقت بساقه وهو مشغول يرعى، فشددت نفسي فلما فرغ من أكله شرب ماء وتحلق في الهواء، فأشرفنا على البحر فاستسلمت للموت على أي حال كان لا محالة، فانحط على جبل في الجزيرة فحللت نفسي من ساقه، وأنا ضعيف فجعلت أجر نفسي خوفاً منه، ونزلت من الجبل فتعلقت بشجرة، وأخفيت شخصي فيها.

فلما أصبحت رأيت دخاناً فعلمت أن الدخان مع الناس، فنزلت أمشي إلى ناحية الدخان فما مشيت قليلا حتى استقبلني جماعة فأخذوني وكلموني كلاماً لم أعرفه فحملوني إلى القرية، فأدخلوني إلى منزل وحبسوني مع ثمانية أنفس، فسألوني عن خبري فحدثتهم، وسألتهم فخبروني أنهم أهل مركب فلان، وكان قد خرج من الصنف إلى الزابج فوقع عليهم الخب فتخلصوا في قارب المركب نحو عشرين رجلا فوقعوا إلى هذه الجزيرة فأخذهم قوم فاقتسموهم فأكلوا منهم جماعة إلى هذا الوقت. فنظرت وإذا مقامي عند صاحب الغنم كان أصلح، فجعلت أتأسى بالقوم، وإن كنت أؤكل فقد كان عليّ الموت، وبعضنا يتأسى ببعض.

فلما كان من الغد جاءونا بسمسم أو بشيء يشبهه وموز وسمن وعسل وضعوه عندنا، فقالوا: هذا طعامنا منذ وقعنا هاهنا فأكلنا مقدار ما يمسك رمقنا، ثم جاءوا فنظروا إلينا وأخذوا أحسننا حالا في جسده، فودعناه وقد كان بعضنا أوصى ببعض فأخرجوه إلى وسط المنزل، ودهنوه من رأسه إلى قدمه بالسمن، ثم أقعدوه في الشمس مقدار ساعتين ثم اجتمعوا عليه فذبحوه وقطعوه قطعاً، ونحن نرى، ثم شووه وأكلوه، وطبخوا بعضه وأكلوا بعضه نياً مملحاً ثم شربوا شراباً وسكروا فناموا، فقلت لهم قوموا فنقتل هؤلاء فإنهم سكارى، ونخرج على وجوهنا، فإن سلمنا فالحمد لله، وإن هلكنا فهو أسهل من هذا البلاء الذي يحل بنا، وإن لحقنا أهل القرية فهي موتة واحدة، فاختلف رأينا بقية يومنا، وأظللنا الليل وأصبحنا، فجاءونا بما نأكل على الرسم المعتاد، ومضى أول يوم وثاني يوم وثالث يوم ورابع يوم ونحن على تلك الحالة، فلما كان في اليوم الخامس جاءونا فأخذوا منا واحداً ففعلوا به مثل الأول فلما سكروا وناموا قمنا إليهم فذبحناهم بأسرهم، وأخذ كل واحد منا سكيناً وشيئاً من العسل والسمن والسمسم.

فلما أظلمت الدنيا خرجنا من المنزل وقد كنا ميَّزنا بالنهار (= عرفنا المكان خلال النهار) فمشينا نطلب ساحل البحر من جانب آخر لا من شط القرية، ودخلنا غوطة فتعلقنا بالشجر ونحن سبعة أو ثمانية خوفاً من القوم، فلما جن الليل نزلنا ومشينا ونحن نأخذ الطريق على الكواكب، وأخذنا نمشي الساحل يومنا، ثم أمنّا القوم فكنا الآن نمشي ونستريح ونأكل من ثمار الغيط، وهي كثيرة الموز زماناً طويلاً، إلى أن وقعنا في غوطة حسنة، وفيها ماء عذب طيب، فعزمنا على المقام بها أبداً إلى أن يقع إلينا مركب أو نموت فيها، فمات منا ثلاثة وبقينا أربعة.

فبينما نحن في بعض الأيام نمشي، وإذا بقارب خلق (= عتيق) قد قذف به الموج، وفيه جماعة موتى قد تقطعوا والقارب جانب في الطين والموج يضربه وهو مطروح، فاحتلنا في رميهم إلى البحر، وغسلنا القارب، وأخذنا معنا طيناً من طين الجزيرة مثل الغري (= الصلصال) وأصلحنا فيه دقلا من الشجر وسوينا حبالا من خوص النارجيل، وشراعا ليفاً، وملأنا بطن القارب من النارجيل والفاكهة وملأنا معنا ماء، وبعضنا يدري (= يعرف) سفر البحر، وسرنا نحو خمسة عشر يوماً، ووقعنا بقرية من قرى الصنف بعد أهوال وعجائب مرت بنا، وسرنا من تلك القرية إلى أن وصلنا الصنف.

وخبّرنا الناس بأخبارنا فجمعوا لنا زواداً، وخرج كل واحد منا يقصد بلداً. فرجع إلى البصرة بعد أربعين سنة من غيبته، وقد مات أكثر أهله، ووجد لوالده وِلْداً فأنكروه. وقد كانوا لما انقطع خبره قسموا ماله وكان موسراً وحاله حسن فلم يصل من ماله إلى شيء ثم مات بعد ذلك[41].

10. السحر: إغماءات ابن بطوطة

ولم تكن الحكمة الهندية التي وقفنا عليها خالية من بعض المظاهر السحرية التي سيكون لابن بطوطة فضل في عرض مثال دال عليها. والممارسة السحرية كانت شائعة، وقد لحظها الرحّالة، وعلى العموم كانت من الممارسات المعروفة في ذلك الوقت، قال ابن بطوطة: رحلنا من مدينة كاليور إلى مدينة برون (= نرور) مدينة صغيرة للمسلمين بين بلاد الكفار أميرها محمد بن بيرم التركي الأصل، والسباع بها كثيرة.

---

(41) عجائب الهند، ص 145 ـ 150.

وذكر لي بعض أهلها أن السبع كان يدخل إليها ليلاً وأبوابها مغلقة فيفترس الناس حتى قتل من أهلها كثيراً، وكانوا يعجبون في شأن دخوله. وأخبرني محمد التوفيري من أهلها وكان جاراً لي بها أنه دخل داره ليلا وافترس صبياً من فوق السرير، وأخبرني غيره أنه كان مع جماعة في دار عرس فخرج أحدهم لحاجة فافترسه، فخرج أصحابه في طلبه فوجدوه مطرحاً بالسوق وقد شرب دمه ولم يأكل لحمه، وذكروا أنه كذلك فعله بالناس. ومن العجب أن بعض الناس أخبرني أن الذي يفعل ذلك ليس بسبع وإنما هو آدمي من السحرة المعروفين بالجوكية يتصور في صورة سبع، ولما أخبرت بذلك أنكرته، وأخبرني به جماعة.

وهذه المرويات تشحذ ذهن ابن بطوطة، فيورد نبذاً منها تكشف عن وجود تلك الظاهرة: ولنذكر بعضاً من أخبار هؤلاء السحرة، وهؤلاء الطائفة تظهر منهم عجائب منها أن أحدهم يقيم الأشهر لا يأكل ولا يشرب، وكثير منهم تحفر لهم حفر تحت الأرض وتبنى عليه فلا يترك له إلا موضع يدخل منه الهواء، ويقيم به الشهور. وسمعت أن بعضهم يقيم كذلك سنة، ورأيت بمدينة منجرور رجلا من المسلمين ممن يتعلم منهم، قد رفعت له طبلة وأقام بأعلاها لا يأكل ولا يشرب مدة خمسة وعشرين يوماً، وتركته كذلك فلا أدري كم أقام بعدي. والناس يذكرون أنهم يركّبون حبوباً يأكلون الحبة منها لأيام معلومة أو شهر؛ فلا يحتاج في تلك المدة إلى طعام ولا شراب ويخبرون بأمور مغيبة، والسلطان يعظمهم ويجالسهم ومنهم من يقتصر في أكله على البقل، ومنهم من لا يأكل اللحم وهم الأكثرون، والظاهر من حالهم أنهم عودوا أنفسهم الرياضة ولا حاجة لهم في الدنيا وزينتها، ومنهم من ينظر إلى الإنسان فيقع ميتاً من نظرته. وتقول العامة: إنه إذا قتل بالنظر وشق عن صدر الميت وجد دون قلب، ويقولون أُكل قلبه وأكثر ما يكون هذا في النساء والمرأة التي تفعل ذلك تسمى كفتار.

ولما وقعت المجاعة العظمى ببلاد الهند بسبب القحط، والسلطان ببلاد التّلنك (= مملكة هندية عاصمتها وارانكل) نفذ أمره أن يعطى لأهل دهلي ما يقوتهم بحساب رطل ونصف للواحد في اليوم، فجمعهم الوزير ووزع المساكين منهم على الأمراء والقضاة ليتولوا إطعامهم، فكان عندي منهم خمسمائة نفس، فعمّرت لهم سقائف في دارين، وأسكنتهم بها. وكنت أعطيهم نفقة في خمسة أيام، فلما كان في بعض الأيام أتوني بامرأة منهم، وقالوا: إنها كفتار، وقد أكلتْ قلب صبي كان إلى جانبها وأتوا

بالصبي ميتا، فأمرتهم أن يذهبوا إلى نائب السلطان فأمر باختبارها؛ وذلك بأن ملأوا أربع جرات بالماء وربطوها بيديها ورجليها وطرحوها في نهر الجون فلم تغرق، فعُلم أنها كفتار. ولو لم تطف على الماء لم تكن بكفتار، فأمر بإحراقها بالنار، وأتى أهل البلد رجالا ونساء، فأخذوا رمادها، وزعموا أنه مَن تبخر به أمن في تلك السنة من سحر كفتار.

بعث إلي السلطان يوما وأنا عنده بالحضرة، فدخلت عليه وهو في خلوة وعنده بعض خواصه ورجلان من هؤلاء الجوكية، وهم يلتحفون بالملاحف ويغطون رؤوسهم لأنهم ينتفونها بالرماد كما ينتف الناس أباطهم، فأمرني بالجلوس، فجلست، فقال لهما: إن هذا العزيز من بلاد بعيدة فأرياه ما لم يره، فقالا: نعم، فتربع أحدهما ثم ارتفع عن الارض حتى صار في الهواء فوقنا متربعاً، فعجبت منه وأدركني الوهم فوقعت إلى الارض، فأمر السلطان أن أسقى دواء عنده، فأفقت وقعدت، وهو على حاله متربع فأخذ صاحبه نعلا له من شكارة كانت معه، فضرب بها الأرض كالمغتاظ فصعدت إلى أن علت فوق عنق المتربع، وجعلت تضرب في عنقه، وهو ينزل قليلا قليلا حتى جلس معنا. فقال السلطان: إن المتربع هو تلميذ صاحب النعل، ثم قال: لولا أني أخاف على عقلك لأمرتهم أن يأتوا بأعظم مما رأيت، فانصرفت عنه وأصابني الخفقان، ومرضت حتى أمر لي بشربة أذهبت ذلك عني[42].

11. جزر وتخوم: ذخيرة غرائب

رأينا كيف جرى تحول في الصورة المثالية المقدمة عن الهند والصين والجزر المتاخمة لهما، بداية من أخبار أكلة لحوم البشر، ثم تطورت مع السحرة الجوكية والكفتار الذين تسببوا في ذعر ابن بطوطة، وسنتابع تطور الأمر مع العجائب التي تغزو المدونات الجغرافية لتقدم شذرات من صور تشبع الحاجة الدفينة في الثقافات المستقرة عقائدياً وقيمياً، تلك الحاجة التي يدفع بها التخيل والرغبة، بهدف الإنتقاص من جهة، والتنويع السالب الذي يراد منه عرض جوانب متنوعة من الصور الخاصة بالآخر من جهة ثانية. والسحر الهندي هو الذي سيقودنا إلى الغرائب التي شاهدها

(42) رحلة ابن بطوطة 4: 20 ـ 21.

الرحّالة أو سمعوا بها، وكثير منها ـ وقد اكتفينا بأمثلة ـ تتردد في المخلية كجزء من مرويات عن عالم غريب وبعيد.

كثيراً ما أشرنا إلى أن الغرائب تتمدد في كتب الجغرافيا والرحلات، وبخاصة إذا تعلّق الأمر بأقوام في أقاصي الشرق أو الشمال أو الجنوب. وقد أورد القزويني عن ابن الفقيه قوله عن أندنوسيا أن بها سكاناً شبه آدميين إلا أن أخلاقهم بالوحش أشبه، ولهم كلام لا يفهم، وبها أشجار، وهم يطيرون من شجرة إلى شجرة. وبها نوع من النسانيس له أجنحة كأجنحة الخنافس من أصل الأذن إلى الذنب. وفيها وعول كالبقر الوحشية ألوانها حمر منقطة بالبياض وأذنابها كأذناب الظباء ولحومها حامضة [43].

أما سليمان التاجر فيورد أخباراً عجيبة عن بعض سكان الجزر في المحيط الهندي، فثمة جزيرة يقال لها ملجان فيما بين سرنديب وكَله، وذلك من بلاد الهند في شرقي البحر فيها قوم من السودان عراة إذا وجدوا الإنسان من غير بلادهم علقوه منكساً وقطعوه وأكلوه نياً، وعدد هؤلاء كثير، وهم في جزيرة واحدة، وليس لهم ملك، وغذاؤهم السمك والموز والنارجيل وقصب السكر، ولهم مواضع يأوون إليها شبيه بالغياض والآجام. وذكروا أن في ناحية البحر سمكاً صغيرا طياراً يطير على وجه الماء يسمى جراد وذكروا أن بناحية البحر سمكاً يخرج حتى يصعد على النارجيل فيشرب ما في النارجيل من الماء ثم يعود إلى البحر. وذكروا: أن في البحر حيواناً يشبه السرطان فإذا خرج من البحر صار حجراً، قال: يتخذ منه كحل لبعض علل العين [44].

ولا يقتصر الأمر على أهل الجزر النائية فقد يشمل ذلك أهل البلاد البرية،، فبالهند قوم يعرفون بالبيكرجيين عراة قد غطت شعورهم أبدانهم وفروجهم، وأظفارهم مستطيلة كالحراب إذ كانت لا تقص إلا ما ينكسر منها، وهم على سبيل سياحة، وفي عنق كل رجل منهم خيط فيه جمجمة من جماجم الأنس، فإذا اشتد به الجوع وقف بباب بعض الهنود فأسرعوا إليه بالأرز المطبوخ مستبشرين به فيأكل في تلك الجمجمة، فإذا أشبع انصرف فلا يعود لطلب الطعام إلا في وقت حاجته [45].

---

(43) القزويني، عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات (بيروت، دار الآفاق الجديدة) ص 410.
(44) رحلة السيرافي، ص 30 ـ 31.
(45) م.ن. ص 84.

ومن طوائف المتعبدين والعلماء طائفة يسمون الجوكية أصحاب مخارق وشعبذة وتخييلات، وطائفة يسمون بوكية أصحاب رياضات وتجريد يزيلون بالنورة ما على أبدانهم من الشعر ولا يمشون حيث مشوا، ولا يوجدون حيثما وجدوا أبداً إلا وهم أزواج صاحب ومصحوب، ومن خلتهم أن أحدهما يستمتع بالآخر فيما بين فخذيه طباً منه وإخراجاً للفضلة المؤذية من المني على الوجه الطبيعي، وفي رقبة المصحوب جرس معلق إذا وجد الجوع جاء إلى درب أو سوق أو زقاق أو باب البُد (= معبد التماثيل المقدسة) ثم يحرك الجرس تحريكاً مخصوصاً فيتبادر إليه من سبق من سامعيه ويغرف له كشلى، ويناوله إياه فيأتي به إلى صاحبه فيضعه بين يديه ثم يتأخر عنه المصحوب، فيأكل ذلك الصاحب منه ما شاء ثم يتأخر، فيأتي المصحوب فيأكل ما شاء ثم يقوم ويترك الباقي، فيأتي الدافع له فيأخذ ما بقي بركة له ولأهله[46].

وفي رحلته من البنغال إلى جزيرة جاوة مرّ ابن بطوطة في بلاد البرهنكار، وهي جزر أندامان التابعة لبورما، فشاهد قوماً أفواههم كأفواه الكلاب، وهذه الطائفة من الهمج ـ كما يقول ابن بطوطة ـ لا يرجعون إلى دين الهنود ولا إلى غيره، وسكناهم في بيوت قصب مسقفة بحشيش الأرض على شاطئ البحر، وعندهم من أشجار الموز والفوفل والتنبول كثير، ورجالهم على مثل صورتنا إلا أن أفواههم كأفواه الكلاب، وأما نساؤهم فلسن كذلك ولهن جمال بارع، ورجالهم عرايا لا يستترون إلا أن الواحد منهم يجعل ذكره وأنثييه في جعبة من القصب منقوشة معلقة من بطنه، ويستتر نساؤهم بأوراق الشجر [47].

12 . الشرق: قيم متواشجة

لاحظنا كيف أن الرحّالة والجغرافيين الذين اهتموا بالشرق قد ركزوا اهتمامهم على البشر دون غيره أما الأشياء الأخرى كالطبيعة والحيوانات والنبات فقد جاءت ثانوية، تركّز الإهتمام على النسيج الإجتماعي من مُلك وعدالة ومهارات وعادات وتقاليد وغير ذلك بما يمكن القول: إن صورة الشرق ممثلة بالهند والصين والبلاد المجاورة لهما قد تشكّلت استناداً إلى معطيات إنسانية متنوعة وشاملة.

---

(46) نخبة الدهر في عجائب البر والبحر، ص 172.
(47) رحلة ابن بطوطة 4: 107 ـ 108.

لو فحصنا الصورة التي رُكّبت للشرق في أعين المسلمين لوجدنا صورة شاملة لكل جوانب الحياة، وفي مقدمة ذلك الجانب البشري الذي يؤلف لبّ الجغرافيا الإسلامية، ويتنزّل في صلب اهتمام الرحّالة، والواقع فإنهم تميزوا بتفهّم لا ينكر لتقاليد الشعوب الشرقية، ومع أن كثيراً من عاداتها مختلفة عمّا هو معروف في دار الإسلام من عادات، فضلا عن اختلاف المنظومة العقائدية الاّ أن الرحّالة والجغرافيين، باستثناء ملاحظات عابرة، وردت أحياناً في سياق المثير والعجيب، قدموا وصفا مفصلا يكاد يخلو من الأحكام الانتقاصية التي ظهرت في رؤيتهم لبعض الأقوام الشمالية والإفريقية، وكان بارتولد المتخصص في دراسة المشرقيّات الإسلامية في آسيا الوسطى قد ذهب إلى أنه من العسير العثور على مصنّفات تاريخية تعنى بتلك المناطق قبل الوجود الإسلامي فيها[48]. فتاريخ تلك الأصقاع صاغ جزءاً كبيراً منه المسلمون من جغرافيين ورحّالة ومؤرخين.

ولعل الشرق كان في كثير من بلاده اتصف بأنه يتضمن باستمرار مَنْ له صلة بعالم المسلمين، وخاصة من التجار الذين كانوا يجوبون بلاد الشرق، إلى درجة تزايد نفوذهم، وأصبحت لهم في الصين مستوطنة خاصة بهم، أما الشواطئ الهندية الطويلة والمتعرجة، والجزر المرمية في المحيط الهندي فقد كانت أماكن مألوفة للمسلمين منذ القرن الثاني الهجري (= الثامن الميلادي) فالشرق لم يكن في صورته العامة في منأى عن تصور المسلمين، ولم يندهشوا باكتشافه كما حصل بشأن المناطق الأخرى.

والحق فإن الشرق بالبلاد التي وقفنا عليها كان منذ وقت مبكر مزيجاً من أقوام وعقائد متداخلة ومختلفة، ولم يكن العنصر الإسلامي ولا العرق العربي غريباً عنه، وتقدم لنا رحلة ابن بطوطة براهين لا تنتهي على وجود المسلمين والعرب من العراق ومصر والمغرب في أعماق الهند والصين، وهم يتولّون مهاماً دينية كالوعظ والحديث والفقه والقضاء، ويمخر هذه البلاد التجار القادمين من دار الإسلام، التي ينظر إليها بوصفها رمزاً للقوة والعدالة.

---

(48) فاسيلي بارتولد، تركستان من الفتح العربي إلى الغزو المغولي، ترجمة صلاح الدين عثمان هاشم (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1981) ص 59.

الفصل السادس

إفريقيا: مزيج أسود، وموروث إغريقي

1. الجنس الأسود:صور موروثة وملتبسة

يقصد الجغرافيون المسلمون بالسودان أرض الجنس الأسود في إفريقيا، لكنّهم يفرّقون في الدرجة بين الزنوج، والسودانيين، والأحباش، والنوبييّن، وهو تفريق جغرافي أكثر ما هو تفريق ثقافي وعرقي. فيتحدثون عنهم، ويحددون مواقع استيطانهم في الأرض الإفريقية الواقعة جنوب الصحراء بامتداد شبه مستقيم يبدأ من الحبشة شرقاً، وينتهي بضفاف المحيط الأطلسي غرباً، وكانت الأقوام المتساكنة حول خط الاستواء هي مثار عنايتهم.

أقول بأنّ ذلك التفريق يستند إلى المناطق الموزعين عليها أكثر مما يستند إلى الخصائص المميّزة لكل مجموعة بشرية من المجموعات التي ذكرناها، وليس ذلك بمستغرب فكثيراً ما نظر إلى الآخر خارج دار الإسلام بأنه كتلة موحّدة متماثلة تفتقر إلى التمايز الضروري والطبيعي الخاص بالمجموعات البشرية. وكلّما عمّ جهل بالآخر غابت التفاصيل الدقيقة، وتحوّل الحديث إلى سلسلة من الأحكام المستندة إلى نسيج من المرويات العجائبية.

ويقصد الجغرافيون بالزنوج تلك الأقوام التي تقع مناطقها على الأجزاء الشرقية من إفريقيا حول خط الاستواء وما خلفه، وهي المناطق التي يصطلح عليها بالزنج أو سُفالة، وأحيانا سفالة الزنج، وفيها يقع بحر الزنج الذي يفصل بين البر الإفريقي وجزر القمر، ويعتقدون أن إفريقيا تنتهي هناك، وإن كان بعضهم يُلمح إلى أقوام مجهولة تتردّد أخبارها في أوساط بلاد السودان الواقعة إلى الشمال، وهي أخبار مشوبة

بالمبالغات، والأحكام السريعة التي غالباً ما يكون مبعثها الجهل كما أشرنا. أما بلاد السودان، فتمتد من غرب النيل إلى المحيط الأطلسي جوار خط الاستواء، وشمال خليج غينيا، وهي التي تكوّن حالياً: النيجر ونيجيريا ومالي وغانا والسنغال وسيراليون وساحل العاج والكاميرون، كتلة بشرية ضخمة، تتكون من أمم كثيرة، وهي معروفة أكثر من غيرها للجغرافيين، فيما يشار إلى المناطق شرق النيل بالحبشة، وتحديداً ذلك النتوء الضخم من اليابسة المندفع شرقاً، وهو القرن الإفريقي.

ويجري الحديث عن النوبة التي تقع في الوسط بين الحبشة وبلاد السودان وبلاد الزنج، وباستثناء مناطق شمال الصحراء فكثيراً ما يفقد التمايز حدوده الواضحة والنهائية، فتتداخل أحياناً المناطق بسبب غياب التخوم. فالتماثل الجغرافي والعرقي والثقافي كان دائماً يتهدد الخصوصيات، ويعيد تشكيلها بين وقت وآخر، ولم تكن إفريقيا بمنأى عن ذلك.

يجري الحديث عن السودان كجنس يستوطن ممالك كثيرة. وتتوفّر معلومات جيدة عن الممالك الواقعة في شرق إفريقيا وغربيها، ولكن من الصعب الوثوق بالمعلومات التي تخص الأقوام الواقعة ضمن بلاد الزنج، على الرغم من ورود إشارات حول الشواطئ الشرقية المقابلة لجزر القمر، مثل زنجبار، وسفالة، وجبال القمر حيث التصور الشائع بوجود منابع النيل، كما يشار إلى ذلك عادة عند معظم الجغرافيين.

يؤكد أندريه ميكيل بأن إفريقيا بقيت سرّاً خفياً تقريباً طوال العصور القديمة الكلاسيكية، إلا أن هذا السر كان جذّاباً، فاستمال في الحد الأدنى الذين أرادوا الاتجار بالذهب، أو العاج، أو الرقيق، أو الحيوانات المتوحشة. وعندما ترسّخت دار الإسلام في التاريخ، ورثت في الوقت ذاته شكوك التقليد القديم، الكتبي أو الأسطوري. ويضيف، بأن المعلومات التي توارثت زمناً طويلاً حول إفريقيا أرضاً وبشراً صاغها في الأصل كل من بطليموس الذي قدم صورة ممتزجة بالخيال عن تلك البلاد، وجالينوس الذي رسم أثنوغرافية العرق الأسود على نحو يفتقر إلى الأصالة[1].

---

(1) أندريه ميكيل، جغرافية دار الإسلام البشرية، ترجمة إبراهيم خوري (دمشق، وزارة الثقافة 1985) ق1 ج2 ص 183.

والواقع فإن كثيراً من تصورات الجغرافيين المسلمين حول إفريقيا تدور في فلك بطليموس وجالينوس وأبقراط. فالأصول تمارس نفوذاً بالغاً في قوته إذا لم يجر تصحيح حقيقي لركائزها، وفيما يخص إفريقيا السوداء فإن صورتها مختلفة في أذهان المسلمين عن غيرها، ذلك أن المسلمين هم الذين شكّلوا الصور الأولى للشمال والشرق، سواء أكانت صوراً للأرض أم البشر، أما في حالة إفريقيا السوداء فقد ورثوا تلك الصورة، وهي صورة بالغة التشويه، حجزت الجنس الأسود وراء حركة التاريخ، وظلت توجّه معظم مواقف المفكرين وتصوراتهم إلى العصر الحديث، نجد ذلك بوضوح كامل في الفكر الحديث، وبخاصة الغربي منه الذي نظر إلى الجنس الأسود نظرة مشوبة باحتقار محيّر، وطال ذلك كبار الفلاسفة والمفكرين، ومن ذلك هيغل الذي قدم تصوراً عن التاريخ العام للبشر، وفيه تتضح بصمات جالينوس فيما يخص حديثه عن الإفريقيين السود، الذين وصفهم بأنهم يرقدون وراء التاريخ، ويلفّ بلادهم حجاب الليل الأسود [2].

يعيد هيغل ونخبة من المفكرين في العصر الحديث بعث الصورة التقليدية القديمة التي تركّبت في ضباب الجهل، دون أية محاولة للتصحيح كجزء من نظرة الغرب إلى الآخر، وقد قدمنا من قبل نقداً موسعاً لهذه الصورة التي تعبر عن رغبة أكثر مما تعبّر عن واقع مدعم بمعطيات حقيقية[3]، ولم ينج معظم المؤرخين والرحّالة المسلمين من الطوق المحكم الذي قُيّدتْ به إفريقيا السوداء من قبل.

على أن الموجّه اليوناني القديم، والكامن في الأدبيات الجغرافية والفلسفية، والذي عرف وشاع في الثقافة العربية ـ الإسلامية في وقت مبكر، وبخاصة إثر الترجمات المتكررة لجهود بطليموس في هذا المجال، لم يكن ليكتسب هذه الأهمية التأصيلية في تثبيت الصورة الزنجية في المدونات الجغرافية الإسلامية، وعموم الأدبيات الأخرى، لو لم يجد قبولاً بدئياً مرتبطاً بالآخر الذي، كما أشرنا كثيراً من قبل أكثر من مرة، قد ركّبت له صورة دونية لابتعاده عن الأفق العام لنسق القيم الإسلامية، ذلك الأفق الذي يضفي على الإنسان قيمته بوصفه منتمياً إلى دار الحق

(2) هيغل، محاضرات في فلسفة التاريخ: العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام (القاهرة، دار الثقافة، 1986) ص 172.
(3) عبدالله إبراهيم، المركزية الغربية (بيروت، المركز الثقافي العربي، 1997) ص 229 ـ 27.

والصواب والإيمان، إلى ذلك فصورة الأسود كانت مثار تشويه، أحياناً بسبب وجوده المهمّش في دار الإسلام، وخضوعه لمقايضة دائمة حالت دون معرفة بعده الإنساني الطبيعي.

إن التمايز القائم على المفاضلة ظهر في أفضل أشكاله في التصور المشوش للسودان، ولم يجر تعديل لذلك، فدعّم التصور اليوناني برغبة مبعثها الجهل والاختلاف، الاختلاف الذي فهم على أنه تناقض لا يحتمل، لا يقتصر على اللون والسلوك والشكل، إنما تعدّاه إلى غياب المنظومة القيمية.

2. البحث عن رحّالة مجهول

يتحدث ابن سعيد المغربي عن (المعمور خلف خط الاستواء إلى الجنوب) ويمكن التأكيد أنه يقصد بذلك الزنج أو سفالة الزنج. وبدل أن يصف فإنه يحكم، فتلك البلاد، إنما هي بلاد «العراة المهملين كالبهائم»[4]. ويؤكد أن ذلك معروف ومتداول، وكان متناقلا بين الناس. وكان ابن سعيد قد ورث ذلك عن غيره، لكنه فيما يخص المشاهدات العيانية ينقل عنه ابن فاطمة الذي يعتبر المصدر الرئيس له، وكل ما يلفت الاهتمام هنا هو التأكيد على وجود جبل القمر، ثم منابع نهر النيل المتوزعة في أجزاء إفريقيا، وكل الأنهار التي تجري في وسط إفريقيا كان يطلق عليها النيل.

ابن فاطمة الذي يعتبر مصدراً أساسياً من مصادر ابن سعيد لا تتوفّر عنه معلومات محقّقة، وهو يتردد في كتاب ابن سعيد في كل ما يخص تلك المناطق، ويمكن استخلاص مسار رحلاته في إفريقيا من خلال كتاب الجغرافيا لابن سعيد، ويغلب أنه تجوّل في وسط إفريقيا وغربيها، بما في ذلك السواحل، ومعلوماته ثمينة، ويوثّق مشاهداته، وحينما يكون واصفاً من الدرجة الثانية فإنه ينسب مروياته إلى مصادر فيها شيء من العمومية. وليس لنا القدرة على بيان الحدود الفاصلة بينه وابن سعيد، فعيوب التأليف القديم، ومنها دمج النصوص المتحدّرة من مصادر مختلفة في سياق جديد تحول أحياناً دون معرفة الوثائق الأصلية من السياقات التي يصطنعها الجغرافيون، وهو أمر لا تتفرّد به المصادر الخاصة بإفريقيا إنما هو ظاهرة عامة.

---

(4) ابن سعيد المغربي، كتاب الجغرافيا، تحقيق إسماعيل العربي (بيروت، المكتب التجاري للطباعة والنشر) ص 79.

فيما يتعلّق بابن سعيد فقد مرّ القول بأنه يأخذ من مصادر يفتقر بعضها إلى الدقة فيما له صلة ببلاد الشمال، إلى ذلك فإن المصادر الأولى غالباً ما ينظر إليها بنوع من التبجيل، وتصبح مع مرور الزمن ذخيرة للتصورات المتأخّرة دون النظر إلى قيمتها العلمية، وهو أمر شائع ومعروف في الأدب الجغرافي، وفي غيره من المجالات، ولم ينهض نقد جذري للمصادر القديمة إلا في حدود ضئيلة لم تنجح في تغيير التصورات، كما رأينا ذلك في نقد أبي الفداء للموروث الجغرافي، لكنه نقد لا يتخطّى كونه مجموعة ملاحظات سرعان ما يتم إهمالها، ولا تنجح في تأسيس تصورات مغايرة. كما ظهر ذلك مع أبي الفداء نفسه، وهو أمر وقفنا عليه في الفصل الثاني.

إذا اخترنا ابن سعيد مثالا للحديث عن إفريقيا، فإنّ المصدر الأول له شبه مجهول، ويصعب التحقق الآن من وجود مدونة وصفية تنسب له، وعلى أية حال ليس هذا هو المهم، لكن الأمر المهم هو أن الموروث البطليموسي، والإغريقي بصورة عامة، حاضر بقوة لا تقل أهمية عن حضور ابن فاطمة، والحق فالتصورات اليونانية لعبت دوراً خطيراً في حبس الإفريقيين السود ضمن إطار خاص وضيق يرشح بالانتقاص، وهدر القيمة البشرية، والتلاعب بالأوصاف بما يظهرهم أمام النظر والمخيلة كائنات ما زال اتصالها بالرتبة الحيوانية أكثر قوة من الاتصال بالرتبة الإنسانية. ولم ينج ابن سعيد من ذلك. ولم ينجح الرحّالة في زحزحة تلك الصورة، إن لم يكن معظمهم قد ارتحل في ضوئها.

يورد ابن سعيد على لسان ابن فاطمة وصفاً للمناطق الواقعة على مشارف خط الاستواء من الجانبين بالصورة الآتية: ولم أر مَنْ رأى جانبها، وإنما وصفها الكانميون وجيرانهم ممن لقيناه بالجانب الشمالي. ويحدق بها من جميع جهاتها أمم طاغية من السودان الكفرة الذين يأكلون الناس، ولا دين يذكّرهم بسكان الجانب الشمالي، ومنهم بدى. ومدينتهم تعرف بهم ومن تحتها يخرج نيل غانا. ومدينتهم حولها، ويجاورها من الجانب الغربي جابي، وهم الذي يبردون أسنانهم. وإذا مات لهم ميت، دفعوه إلى جيرانهم، وكذلك يفعل معهم جيرانهم. وعلى جنوبي البحيرة انكرار، وعلى شرقيها كوري، الذين تنسب البحيرة إليهم. وفي شرقي مدينة بدى من الكانم المسلمين مدينة جاجة، وهي كرسي مملكة مفرده ولها مدن وبلاد، وهي الآن لسلطان الكانم. وهي موصوفة بالخصب وكثرة الخيرات وبها الطواويس والببغاء

والدجاج الرقط والغنم البلق التي على قدر الحمير الصغار[5].

من الواضح أنّ ابن فاطمة يتحدث عن بعض الممالك التي تقع في الوسط الغربي لإفريقيا، لكن صدى أخبار الزنج تصل إليها باعتبارهم عراة وثنيين كالبهائم، ومن أكلة لحوم البشر، وهي صورة شديدة الشبه بالصورة التي يقدمها هيغل عنهم باعتبار أن أكل لحوم البشر «يتفق تماماً مع المبادئ العامة للجنس الإفريقي. فاللحم البشري عند الزنجي الشهواني ليس الاّ موضوعاً حسياً، إنه مجرد لحم فحسب» وسبب ذلك في رأيه، أن «المشاعر الأخلاقية عند الزنوج ضعيفة للغاية أو هي معدومة إن شئنا الدقة» [6].

تصلح مرويات ابن فاطمة ومشاهداته، فيما يخص الإفريقيين السود، أن تكون مثالاً لنوع التحيّز الشائع في المدونات الجغرافية والتاريخية، فخطابه يتضمن أدلة على ذلك التحيّز، فهو من جهة يؤكد على أن خط الاستواء يفصل بين كتلتين من الكائنات: كتلة أولى إلى الشمال منه، زارها ووقف على أحوالها، وهي ملحقة بدار الإسلام، ولم يهتم بشيء فيها سوى الحيوانات، وهم الكانميون وما جاورهم، وكتلة أخرى تقع جنوبه، لم يزرها، إنما اكتفى بمرويات الكانميين عنها بوصفها مزيجاً هلامياً من الكفرة الذين يأكلون الناس. وكونهم كفرة من أكلة لحوم البشر، فهذا يعني أنهم كالوحوش الذين لم يرتقوا بعد إلى مستوى الجنس البشري، الذي من أشد ما يتميز به العزوف عن لحم أخيه في النوع إقراراً بكرامته البشرية، إلى ذلك فهم بدونيتهم تلك أقل من أن يستودعهم الله كلمته، إنهم يتخبطون في خضم فوضى النوع والجهل الوثني، وهم أبعد ما يكونون عن الانتماء إلى جنس وعقيدة. ومن جهة ثانية، وهذا ما يضمره ابن فاطمة ـ عبر خطاب ابن سعيد ـ فإن هؤلاء هم الذين يستأثرون بحكم واضح ومعلن من طرفه، فالدونية الجنسية والدينية ينبغي دائماً أن تُشهر، والا يجري أي نوع من التواطؤ على إخفائها وطمرها، ولهذا يأتي تأكيد ابن فاطمة قبل أي تأكيد آخر: كفرة يأكلون الناس. ولكن أين صورة الأقوام في الجانب الشمالي؟ أليس هم الذين يتصل بهم ابن سعيد برابطة خاصة تمنحهم المكانة المميزة مقارنة بأقرانهم في الجنوب؟إن لاوعيه يقصيهم لمشاركتهم أولئك في كل شيء سوى الدين، الذي بالكاد عرف طريقه إلى بعضهم، ولهذا فهم همل بالنسبة له، فبهم

(5) م.ن.ص 94.

(6) محاضرات في فلسفة التاريخ 1: 178.

يستبدل حيوانتهم: الطواويس والببغاء والدجاج الرقط والغنم البلق التي على قدر الحمير الصغار.

3. إفريقيا السوداء: الصورة التكرارية

هذه الأحكام المتوارثة والمتشكّلة تصلّبت وتشابكت فأجرت تنميطاً ثابتاً لصورة الإفريقيين ليس في أعين المسلمين وحدهم، إنما في أعين العالم، وهي ما زالت فاعلة، وتحتاج إلى نقد معمّق يعيد الاعتبار للقيمة الانسانية الكامنة في كل نفس بشرية. والواقع فإن تباين المنظومات الأخلاقية والعقائدية والثقافية بين السود والأمم الأخرى تدخل مباشرة في صوغ الصورة المشوّهة للإفريقيين السود، وما دامت الصور تنبثق عن تلك المنظومات، فلا يمكن تغييرها الا بنقد المنظومات نفسها. ولم يكن ابن فاطمة ولا ابن سعيد بمنجى من ذلك.

يستبد الجهل بالأحكام كلما شحّت المعلومات الحقيقية، وقد لاحظنا ذلك في تشكيل صورة أهل الشمال ثم صورة أهل الشرق في أعين المسلمين من قبل، وهو أمر ينطبق على إفريقيا أكثر من غيرها، فالمناطق النائية والمنقطعة تتركّب صورها استناداً إلى مرويات هي مزيج من المبالغات والرغبات والمواقف الثقافية العامة الموجهة لرأي العامة، وكنا بينّا كيف أن صورة الروم تأتي في مقدمة صورة أهل الشمال، ثم الإفرنج، والأقوام الأخرى وصولا إلى العماء شبه التام فيما يخص بلاد يأجوج ومأجوج، تلك البلاد التي أنتجها مزيج متفاعل من التخيل والرغبة، وإسقاط تصورات على أقوام مجهولين. وبينّا أيضا كيف كانت صورة الهنود والصينيين أكثر وضوحاً من غيرها في أعين المسلمين، بسبب المعرفة النسبية بأحوالهم العامة، لكنّ العتمة تظهر حول الأقوام الشرقية في الجزر النائية والمتناثرة في أقاصي الشرق، والأمر نفسه يظهر أمامنا فيما يخص الإفريقيين السود.

وفي جميع الحالات ليس المعرفة وحدها هي التي تضفي تقديراً على الآخر، ولا الجهل بذاته هو الذي يحبّسه في نمط دوني، إنما الرغبة الواعية وغير الواعية في تحديد مكان للآخر دون المكان الذي تكون عليه الذات، هذه الرغبة تمثل ضرباً من القوة المتنامية داخل سياق ثقافي مشبع بالتمركز حول الذات، وهي ليست رغبة فردية، إنما تخيّل جماعي عام يوجّه مشاعر الأفراد وأفكارهم، فيشطر تصوراتهم شطرين، ففيما يخص الذات يقع احتفاء بكل أفعالها، وتجاوز لكل ما يجرح نسقها

الثقافي العام، فتتركّز مع الزمن للذات صورة نقية، استعلائية، شفافة. أما الآخر بفعل تلك القوة فيصبح مرمى للرذائل، فصورته لا تغادر في أي حال من الأحوال مستوى الدونية.

من الصحيح أن تلك الصورة قد تبدو منصفة بدرجة ما، كما رأينا ذلك فيما يخص الهند والصين، ولكنها دون منزلة الذات بكثير؛ فثمة حاجز لا يجوز تخطّيه فيما له علاقة بموجّهات المخيال الجماعي الذي يقوم بعملية تمثيل شاملة للآخر. إن المعرفة أو الرغبة بها، قد تخفف من الأحكام التبخيسية، لكنها تظل دون منح الآخر حقه الطبيعي كآخر مختلف. وما دامت التصورات تتنامى وسط مزيج هائل من المؤثرات الدينية واللغوية والعرقية والسياسية والأخلاقية، فليس من السهل بعد أن تصبح جزءاً من مكونات الشخصية العامة أن يجري ضبط أخطائها، وكشف تحيّزاتها، ووقف سيل المصادرات المضمرة فيها تجاه الآخر، فذلك أعقد من أن يضبط، ويوقف، ويجري التخلص منه دفعة واحدة، كونه أصبح لصيقاً بالتصور والشعور والثقافة.

ويحسن متابعة صورة الإفريقيين السود وتدرجها جنوب الصحراء الكبرى، ثم وسط إفريقيا وشرقها، بعد أن أوضحنا من خلال ابن سعيد المغربي نوع الحكم الصادر عن موروث مستقر جرى تلقيحه بتصور منبثق من اختلاف خاص بالقيم واللون والشكل.

يذهب الدمشقي إلى أن الزنوج جنوب خط الاستواء، في غالبيتهم، متوحشون لا يدينون بدين، ولا يكادون يفقهون قولا، وهم بالحيوان أشبه منهم بالناس[7]. وهو يجاري ابن فاطمة، فالعناصر المكوّنة للصورة مشتركة: غياب العقيدة، التوحش، الجهل، الحيوانية. وهذه العناصر التكرارية متلازمة لا انفكاك فيما بينها. الوحشية توضع في تعارض مع الدين، ليس لنفس متوحشة أي استعداد لإدراك هذه القيمة الرفيعة، ومن يكن وحشياً فهو بالضرورة في منأى عن أن تمس شغاف قلبه تلك القيمة السامية، وسيفضي ذلك إلى السقوط في هوّة المجهولية الأبدية، حيث يظل الزنجي يحبو في عالم الحيوان المتوحش دون أن يستطيع اكتشاف الحقيقة المبهرة. ولو تابعنا الفكرة المستخلصة من تلك الصورة، لوجدناها في نهاية المطاف تقف في

(7) الدمشقي، نخبة الدهر في عجائب البر والبحر (بغداد، مكتبة المثنى) ص 241.

وجه الرسالة التي يحملها الدين. أليس الدين، كما تشكل شريعة وقيماً في دار الإسلام، يهدف على تخليص الإنسان من دونيته وبدائيته وفطريته الأولى ليدرجه ضمن الأفق المشترك للجماعة الإسلامية؟ أليس هذا هو المطلب الذي يتقدم به دائماً الفقهاء ورجال الدين؟ فلماذا اعتقل الأسود في نطاق الدونية التي تجعل منه إلى الأبد متوحشاً جاهلاً؟

ويستعير ابن خلدون في الحديث عن الشعوب الاستوائية العناصر ذاتها، فيقرر بأن ساكني الجزء الأول من الإقليم الأول، كفار، يكتوون في وجوههم وأصداغهم، وليس وراءهم في الجنوب عمران، يعتبر الإناسي أقرب إلى الحيوان العجم من الناطق، يسكنون الفيافي والكهوف، ويأكلون العشب، والحبوب غير مهيأة، وربما يأكل بعضهم بعضاً، وليسوا في عداد البشر[8].

أحكام ابن خلدون التي تتمّ في أفق أشمل تحدّدها فكرته عن العمران البشري، وهي فكرة أقامها في الأصل على نقد الموروث الذي تحدّر إليه من الأسلاف، تبدو غير خاضعة لمحدّدات فكرته عن المسار الحضاري للإنسان، وخارجة عن ذلك النقد، وهي تصدر عن خليط مركّب من آراء الإغريق ومرويات تجّار الرقيق، والرغبات التي وقفنا عليها قبل قليل، وتنأى عن أن تكون متسقة مع جوهر الفكرة، بل هي تضرب الرؤية النقدية لابن خلدون في الصميم. فهو لا يتحدث عن أقوام مجهولة في عصره خلال القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، إنما يتحدث عن سكان الإقليم الأول، وفي الوقت الذي يشير إلى وجود العمران لديهم لأنه غير موجود عند من يليهم صوب الجنوب كما يرى، فإنه ينكر ذلك عليهم، فهم حيوانات ضالة تسكن الصحارى والكهوف، وتعتاش على الأعشاب، ولا تعرف الزراعة، ويأكلون بعضهم، ومن ثمّ فهم لم يحوزوا بعد الشروط الأولى التي تدرجهم في عداد البشر.

ابن خلدون الذي يصدر عن تصور اجتماعي يفسر به التاريخ البشري لا يستطيع مقاومة ضغط التركة الثقيلة التي ورثها عن الجغرافيين والمؤرخين، وعن التصورات العامة التي صاغت منظوره للآخر، فضلا عن استبداد المؤثّر اليوناني به وبغيره. ولو دققنا النظر في وصف ابن خلدون لوجدناه أشد تعقيداً من وصف الدمشقي، فهو

---

(8) ابن خلدون، المقدمة، تحقيق حجر عاصي (بيروت، دار مكتبة الهلال، 1986) ص 63.

يكوّن متوالية يتضاعف فيها التبخيس كلما انتقلنا من عنصر من عناصر الوصف إلى آخر، تكون البداية التأسيسية في تحديد المكان الذي هو الإقليم الأول.

هذا التحديد بحد ذاته يفرض تداعياً للموروث الوصفي الخاص بأهل هذا الإقليم، موروث يرجع إلى بطليموس، وهو تصوّر دعّم طوال القرون التي سبقت ابن خلدون، إلى درجة تحول فيها إلى كتلة صماء لا يمكن زحزحتها، كتلة تبلورت فروضها عبر مشاهدات مختزلة، وأفكار مسبقة، ومرويات من الدرجة الثانية أو الثالثة، وهذا العنصر يرسم أفق توقع لما سيأتي، والذي سيأتي هو حكم عقائدي بالغ الصعوبة، إنهم كفار لم يهتدوا إلى طريق الحق، وهذا يضعهم في درجة الحيوانية، والحيوان هو الذي لا سكن له، ولا غذاء سوى الأعشاب، وهو الذي لم يرتق بعد ليكتشف أهمية الحبوب، فهذه الأقوام لا تعرف الزراعة التي هي مثال الاستقرار والاستيطان. وما دام الأمر على هذه الدرجة من البدائية، فإن الحس الإنساني لم يتأهل بعد في هذه النفوس، ولم ينمو، وما زال دون درجة الصوغ التي تدرجه ضمن النوع البشري، ويظهر بعد ذلك موضوع التوقع بكاملة: إنهم يأكلون بعضهم، وهم ليسوا في عداد البشر.

لقد أكدنا قبل قليل ثبات الصورة، وعدم تمكن الزمن من خرمها، وتخريبها، والآن ينبغي وضع ابن خلدون بإزاء هيغل، وكلاهما يرى الظواهر البشرية في سياق فلسفة التاريخ العام، سيظهر لنا عمق سوء الفهم، المدعم بجهل لا يمكن السكوت عليه؛ فهيغل المتأخر بحوالي خمسة قرون يؤكد بأن أكل لحوم البشر يتفق مع مبادئ الجنس الأسود، فاللحم البشري بالنسبة له هو مجرد لحم، لحم تغيب عنه صفة الإنسانية، لأن مشاعر الزنجي الأخلاقية معدومة!، وينبغي التأكيد على أن ابن خلدون وهيغل هما مجرد لحظتين في مسار تاريخ حافل بالأحكام المناظرة، بدأ ببطليموس واستمرّ إلى الآن، أحكام تصلّبت أركانها في ظل ثقافات تمركزت على ذاتها، ونبذت حضور الآخر، ومسخت قيمته الإنسانية، وبالغت في إسقاط الصفات الدونية عليه، لكي تضفي على نفسها نقاء مغايراً، وشفافية ملفقة في كثير من عناصرها، فليس ثمة عرق ولا نسق ثقافي مطلق الشفافية. وصم الآخر بالسوء والوحشية والدونية له وظيفة رمزية بالغة الأهمية: تنقية الأنا، وتطهيرها، وصونها، والحيلولة دون أن تكون موضوعاً للبحث والنقد.

هناك صراع ضمني في أنواع التمثيل بين الثقافات، يؤدي وظائف متعددة، تمثيل

يقوم بمهمة صيانة القيم الخاصة بالذات، والذود عنها، وإبعادها عن حكم القيمة، وتمثيل يقوم بتخريب قيم الآخر استناداً إلى تضخيم مقصود لبعض نواقصه وسلبياته، وهذه الاستراتيجية القائمة على آلية من الاستحواذات والاستبعادات هي أخطر وجوه التمثيل الذي تقوم به مدونات خطابية كبرى، تعتبر هي المغذية للمخيال الجماعي عند الأمم.

هذا بالنسبة للجزء الأول من الإقليم الأول، أما الجزء الثاني من ذلك الإقليم فيتكفّل الإدريسي بوصفه: فيه أمم كثيرة، سودان عراة، لا يستترون بشيء، وهم يتناكحون بغير صدقات ولا حق، وهم أكثر الناس نسلا، ولهم إبل ومعز يعيشون من ألبانها ويأكلون الحيتان المصيدة ولحوم الإبل المقدّدة[9]. يستعيد الإدريسي الأوصاف الشائعة عن الإقليم الأول: العري، الإباحية، والإعتماد على الحيوان، وليس ثمة إشارة إلى الجهد البشري، مرة أخرى تعوم صورة الحيوانات بديلا عن حضور البشر.

هذه التفاصيل المتناثرة ذات المصادر المختلفة يأتي بعد ذلك من يقوم بجمعها وتعميمها، ويجعل منها حقيقة ثقافية يصعب تكذيبها. وسنجد أن الدمشقي ـ الذي مرّ بنا قبل قليل ـ يدمج كل المعطيات فيرسم الصورة الكاملة للحالة الأثنوغرافية في المناطق المحاذية لخط الاستواء شمالاً وجنوباً، وفي كل ذلك يظهر ولاء لايخفى لنظرية الكيوف الطبيعية التي صاغت وعي معظم الجغرافيين قبله بقرون، فيقول عن ذلك المجال الجغرافي: فيه من الأمم الزنج والسودان والحبشة والنوبة ومثلهم، وكل هؤلاء سود، سوادهم من قبل الشمس، فإنه لما كان حرّها شديداً، وطلوعها عليهم، ومسامتة رؤوسهم لها في السنة مرتين ولا تزال قريبة منهم أسخنتهم إسخاناً محرقاً، وصارت شعورهم التي بالقصد من الطبيعة سوداء حالكة جعدة مفلفلة أشبه شيء بشعر أدني من النار حتى يشيط، وأدلّ دليل على أنه متشيّط؛ لأنه لا ينمو ولا يطول. جلودهم زعرة ناعمة؛ لتنقية الشمس أوساخ أبدانهم وإجذابها إياها إلى خارج، وأدمغتهم قليلة الرطوبة لمثل ذلك. فلذلك كانت عقولهم خسيفة، وأفكارهم قصيرة، وأذهانهم جامدة. ولا يوجد منهم الشيء وضده كالأمانة والخيانة والوفاء والغدر. ولم يوجد فيهم النواميس. ولم يُبعث فيهم رسول؛ لأنهم غير قادرين على الجمع بين الضدين. والشرعية إنما هي أمر ونهي، ورغبة ورهبة. فالخُلق الذي يوجد في غرائزهم

---

(9) الإدريسي، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق (بيروت، عالم الكتب، 1989) ص 22.

قريب مما يوجد في أخلاق البهائم من سجاياها الموجودة فيها بالطبع من غير تعلم، أُخرج ذلك الأمر منها من القوة إلى الفعل. كما توجد الشجاعة في الأسد، والحيل في الذئب، والخبث في الثعلب، والجزع في الأرنب، والملق في الكلب، والخيل في الفرس، وليس يوجد في هذه الحيوانات أضداد هذه الأفعال. وطاعتهم لملوكهم وأكابرهم إنما هي لإقامة الأحكام فيهم والسياسات، كما ترى ذلك في الوحوش(10).

صياغة كلية بارعة للأوصاف والأحكام، تدعم بأدلة علمية مستعارة من نظرية الكيوف الطبيعية، ومعززة بمنطق وأدلة تستند إلى ملاحظات مشتقة من طبائع الحيوانات، ومن تاريخ الأديان. وللبرهنة على هذه الدعوى يستعين الدمشقي جالينوس الذي يقول: إن في الأسود عشر خصال لا توجد في غيره من البيض: تفلفل الشعر، ودقة الحاجبين، وانتشار المنخرين، وغلظ الشفتين، وتحدد الأسنان، ونتن الجلد، وسوء الخُلق، وتشقّق الأطراف، وطول الذكر، وكثرة الطرب. والخصي متى خصي صلب عظمه، وعظمت رجلاه، وقصرت بشرته، وطالت فخذاه، واعوجّت أصابع كفيه، وأمن من السلع. وفي أي سنٍّ كان من أسنان عمره خُصي انحفظ عليه حال ذلك السن من الأفعال السياسية والحيوانية والطبيعية مع رقة صوته، وتأنيث شمائله، وشدة اغتلامه. وسواء في ذلك الأسود والأبيض. ولكن الأبيض يسوء خلقه أكثر، ويظهر عليه التأنيث بسرعة. ولما كان الإنسان شبيهاً بنخلة مقلوبة جذوعه، وطلعه وحمله في الأسفل إلى جهة الأرض، وذلك أنثياه وذكره الذي هو شبيه برأسه وعنقه وفمه ومنافذ رأسه، كان أصله وعروقه التي يتغذى منها ويمتص بها الهواء والماء في السماء إلى جهة العلو وهو رأسه ويداه ومنافذ رأسه من الفم والأنف والأذنين والعينين، وذلك شبيه النخلة الراسخة في الأرض، وبه تمتص غذاءها، وبها تعيش، ومتى قطع هذا منها عدمت الحياة، وتعطل حملها، وأكلها. وكأنّ الإنسان كذلك إن قطع رأسه الذي في الهواء مات، وإن قطع ذكره الشبيه برأسه عدم النسل، وكثير من الأخلاق الإنسانية والله أعلم(11).

يكشف الدمشقي الكيفية التي تترتّب فيها جملة من الفروض التي يبدو الاتساق فيما بينها قائماً، لكنها لا تصمد أمام النقد لأنها مزيج من تصورات موروثة، وأحكام مبنية على أوهام وليست ملاحظات، ومن ذلك فإنها تصدر عن الفكرة الشائعة عن

---

(10) نخبة الدهر في عجائب البر والبحر، ص 173 ـ 274.

(11) م.ن. ص 173 ـ 174.

السود، وهذا أمر مرّ بنا كثيراً من قبل، لكنها تستند هذه المرّة إلى مبدأ الثبات الدائم والأبدي للطبع، فالجنس الأسود جُبل من سجايا قَبْلية لا يمكن تغييرها، إنها غير مكتسبة، بل هي خاصية ثابتة متوارثة في هذا الجنس. وبعبارة الدمشقي: فالخُلق الذي يوجد في غرائزهم قريب مما يوجد في أخلاق البهائم من سجاياها الموجودة فيها بالطبع من غير تعلم، وذلك كما يكون الحيوان مميّزاً بطبعه كالشجاعة في الأسد، والحيلة في الذئب، والخبث في الثعلب، والجزع في الأرنب، والملق في الكلب، والخيل في الفرس.

هذا إمعان في الخفض والدونية يستعين ببراهين في غير المجال الذي يصح الاستشهاد به، ويضاف إلى ذلك، نزعة سحرية في التقويم مستمدة من جالينوس، نقول عنها نزعة سحرية لأنها في نهاية المطاف تعيد تكييف جملة من المكوّنات المنظورة لتأكيد نظرة قيمية ـ أخلاقية، إنها قريبة الشبه من النزعة العلمية التي ظهرت في الفكر الغربي الحديث، والتي استعانت بوسائل العلم لتأكيد تفوّق الجنس الأبيض خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، والتي ثبت بطلانها، بعد أن تركت بصمات عميقة في تصورات الغربيين عن الأمم الأخرى.

وهكذا فما يقوم به الدمشقي هو نوع من التلاعب في إعادة ترتيب عناصر متعارضة، تدرج في سياق يبدو منطقياً لأنه يتذرع بنزعة علمية، لكنه يتغيّا هدفاً أخلاقياً، ويبدو لنا أن هذا التصوّر عن الآخر كان مستبداً بنظام التفكير فيما يتصل بالإفريقيين السود، ومثاله الأكثر وضوحاً: المسعودي، ابن خلدون، الدمشقي، ابن سعيد المغربي، وغيرهم.

المسعودي الذي تردّد ذكره كثيراً كان قد أورد الخصائص التي أسقطها جالينوس على الجنس الأسود، الخصائص نفسها التي أوردناها قبل قليل على لسان الدمشقي، لكنه يضيف ما يعتبر مسلّمة غير قابلة للنقاش خاصة بالزنوج: قال جالينوس: وإنما غلب على الأسود الطرب لفساد دماغه، فضعف لذلك عقله. وقد ذكر غير جالينوس في طرب السودان، وغلبة الفرح عليهم، وما خص به الزنج من ذلك دون سائر السودان في الإكثار من الطرب [12].

---

(12) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (القاهرة، المكتبة التجارية، 1964) 1: 83.

4. فوضى مشاعية

ولكن ما الصورة التي ترتسم في أذهان الرحّالة والجغرافيين الآخرين عن هذه المجتمعات شبه المجهولة؟ يصف الحسن الوزّان الفوضى الزنجية بطريقة بالغة في قسوتها، فيقول واصفاً المناطق الوسطى الغربية من إفريقيا: يسكن هذه البلاد كلها قوم يعيشون كالبهائم، لا ملوك لهم ولا أمراء، ولا جمهوريات ولا حكومات ولا عادات، يكادون لا يعرفون زرع الحبوب، ويلبسون جلود الغنم. وليس لأحد منهم امرأة خاصة به، وإنما يرعون الماشية في النهار أو يخدمون الأرض، ثم يجتمعون في الليل، عشرة إلى اثني عشر رجلا وامرأة في كوخ، ويضاجع كل واحد من تعجبه أكثر من غيرها، مرتاحين نائمين على جلود النعاج[13]

هذه الفوضى المشاعية لا يمكن تصور خطرها إلا بالمقارنة مع مجتمعات تنتمي إلى نسق مختلف من العلاقات، وتمتثل لمنظومة قيم مغايرة، فالمفاضلة مستترة، وإن كانت فاعلة ضمناً في توجية الاهتمام صوب هدف محدد: دونية الأسود المستغرق في حيوانيته ووثنيته وبدائيته. يُكشف نقص الآخر من خلال تضخيم عيوبه، ووضعها في مستوى يقابل فضائل الأنا، فالفضائل تعبث بالرذائل في المنظومات الأخلاقية المختلفة. هذا معيار للحكم يفتقر إلى النزاهة والعدالة والموضوعية.

الصورة التي قدمها الحسن الوزّان عن الجهة الغربية من إفريقيا، لها صورة مناظرة عن الجهة الشرقية، يقول الدمشقي: ومن طوائف السودان الحبوش المقاربة لزغاوة، ويقال إنهم الحبشة العليا وهم كفار عراة ودينهم المجوسية، يعبدون الأوثان ويسمونها الدكاكير، ومن سنّتهم التي ينقادون إليها ويعتمدون في الحكومة عليها أنهم إذا مات أحد دفنوا معه أقرب الناس إليه، وأشد حباً له، وثيابه، وسلاحه[14].

هذه الصورة في ثباتها يلزمها تعليل يفسرها، يتقدّم ابن خلدون بذلك: قد رأينا من خلق السودان على العموم: الخفة والطيش وكثرة الطرب. فتجدهم مولعين بالرقص على كل توقيع، موصوفين بالحمق في كل قطر. والسبب الصحيح في ذلك أنه تقرر في موضعه من الحكمة أن طبيعة الفرح والسرور هي انتشار الروح الحيواني

---

(13) الوزّان، وصف إفريقيا، ترجمة محمد حجّي ومحمد الأخضر، (الرباط، الجمعية المغربية) ص 159 ـ 160.

(14) نخبة الدهر، ص 269.

وتفشيه، وطبيعة الحزن بالعكس وهو انقباضه وتكاثفه، وتقرر أن الحرارة مفشية للهواء والبخار مخلخلة له زائدة في كميته، ولهذا يجد المنتشي من الفرح والسرور ما لا يعبر عنه، وذلك بما يداخل بخار الروح في القلب من الحرارة الغريزية التي تبعثها سورة الخمر في الروح من مزاجه فيتفشى الروح وتجيء طبيعة الفرح. وكذلك نجد المتنعمين بالحمامات إذا تنفسوا في هوائها واتصلت حرارة الهواء في أرواحهم فتسخنت لذلك حدث لهم فرح، وربما انبعث الكثير منهم بالغناء الناشىء عن السرور. ولما كان السودان ساكنين في الإقليم الحار واستولى الحر على أمزجتهم وفي أصل تكوينهم، كان في أرواحهم من الحرارة على نسبة أبدانهم وإقليمهم فتكون أرواحهم بالقياس إلى أرواح أهل الإقليم الرابع أشد حراً، فتكون أكثر تفشياً، فتكون أسرع فرحاً وسروراً، وأكثر انبساطاً. ويجيء الطيش على أثر هذه [15].

ما الذي يمكن استنباطه من نص ابن خلدون فيما يخص السودان؟ لو أنعمنا النظر جيدا لوجدناه يعرض تشخيصاً أخلاقياً بالغ الأهمية للإفريقيين السود، إن موضوعه هو (خلق السودان) وتشخيصه لذلك يترتب في أربعة مظاهر أساسية، فهو يقدم أولاً وصفاً لذلك الخلق، فلا يرى فيه سوى الخفة والطيش والطرب، إنها أعراض مرضية شديدة الخطورة ينبغي الحذر منها، وهذه الأعراض ـ ثانياً ـ تتأدى عنها تجليات خاصة، إنها بمثابة مظاهر تدل على تلك الأعراض، وهي: الحمق في السلوك والتصرف، والانفعال الجسدي الفوضوي الذي يعبر عنه بالحركات العنيفة الراقصة، وثالثاً لا بد أن يكون هناك سبب لذلك، وهذا السبب حسب ابن خلدون هو انتشار الروح الحيواني في هذا الجنس؛ بسبب الحرارة.

وأخيرا يأتي التفسير، فالحرارة تزيد في تمدد الهواء والبخار، فتحدث فراغاً في الروح، وهذا يحدث انتشاء ساراً يحول دون أي تفكير جدي، فليس للمنتشي ما يعبر عنه، انتشاؤه بحد ذاته متعة تحول بينه والتفكير الجاد في أي شيء، فالمخمور يتيه في متعته فينفلت طبعه الحيواني غير المنضبط بصورة فرح عارم، ولتأكيد هذه التفسير يضرب ابن خلدون مثلا بالمستحمين الذين يغنون لسخونة أرواحهم بسبب الهواء الحار الذي يحررهم من رقابة الروح الإنساني الكثيف والمنقبض، فيتزايد لديهم الروح الحيواني المنفلت فيغنون لذلك.

---

(15) مقدمة ابن خلدون، ص 63.

هذا هو التشخيص الكامل للمرض الخلقي الزنجي الذي يتقدم به ابن خلدون في (المقدمة)، ولكن الأمر لا ينتهي عند هذا الحد، فهذه مجرد مقدمة وصفية ليس لها قيمة إن لم تبرّز أمام الأنظار من خلال المقارنة، والمقارنة هي التي تفسر وظيفة الوصف التي تقدّم بها ابن خلدون بكاملها، فإذا قارنا السود حسب وصف ابن خلدون بأهل الإقليم الرابع، وهو النطاق الجغرافي الذي يمر في قلب دار الإسلام، لتبين لنا ما يأتي: إن أهل الإقليم الرابع يتصفون بكل ما يعارض أوصاف السود، فلا خفة ولا طيش ولا طرب، ومن ثم فلا حمق ولا أي انفعال ولا فوضى، وتعليل ذلك شيوع الروح الإنساني فيهم، وهم لكل ذلك مشغولون أبداً في شأن الحياة، لأن أرواحهم معتدلة، هادئة، وهم أهل تأمل وتفكير، ولهذا ففيهم الشرائع، ومنهم تستقى القيم الكبرى. وضع الأمر بهذه الصورة، وحسب هذه العناصر التي يتم التلاعب بها لصالح قيمة بشرية على حساب أخرى، سيرسخ تصوراً يضخ دائما أحكاماً تحقيرية بحق الآخر. وفي نهاية المطاف يغلق تفسير ابن خلدون الدائرة على هذا الجنس، ويلتقي بمقدمة جالينوس المهيمنة على تفكير الجميع: ضعف العقل الأسود بسبب فساد الدماغ!

5. استيهامات: نساء النوبة

هذه هي ملامح الصورة العامة المتشكلة في أذهان المسلمين عن الإفريقيين السود، ولكن الخطاب الذي قام بتمثيل هذه الصورة سيقوم بنقضها حينما يكون الموضوع هو النساء. ينظر إلى المرأة دائما كموضوع للمتعة واللذة، ويختفي كل حديث عن الخلق الذي رأينا كيف تمّ التركيز عليه عند ابن خلدون والدمشقي والمسعودي، فالأدريسي المشغول بالتفاصيل الجغرافية الدقيقة وبالمسافات والأطوال والقبائل لن يتخطى هذه القضية المثيرة للاستيهام، يتعلق الأمر بنساء النوبة: فهن ذوات جمال فائق، مختتنات، ولهن أعراق طيبة ليست من أعراق السودان في شيء، فيهن كمال المحاسن، شفاههن رقاق، وأفواههن صغار، ومباسمهن بيض، وشعورهن سبطة. ولا أحسن للجماع منهن، وإن الجارية منهن ليبلغ ثمنها ثلاث مائة دينار وأقل من ذلك، ولهذه الخلال التي فيهن يرغب ملوك أرض مصر فيهن ويتنافسون في أثمانهن، ويتخذونهن أمهات أولاد لطيب متعتهن ونفاسة حسنهن.

وذكر بعض الرواة أنه كان بالأندلس جارية من هؤلاء الجواري المتقدم ذكرهن

عند الوزير أبي الحسن المعروف بالمصحفي فما أبصرت عيناه قط بأكمل منها قداً ولا أصبح خداً ولا أحسن مبسماً ولا أملح أجفاناً ولا أتم محاسن، وكان هذا الوزير المذكور مولعاً بها بخيلاً بمفارقتها، ويذكر أن شراءها عليه مائتان وخمسون ديناراً من الدنانير المرابطية، وكانت هذه الجارية المذكورة مع تمام محاسنها وبديع جمالها إذا تكلمت أسحرت سامعها لعذوبة ألفاظها وحلاوة منطقها لأنها ربيت بمصر فكانت بذلك تامة الصفات[16].

فجأة تنقلب الصورة، وتصبح النوبيات من جنس آخر، جنس هو مثار لرغبة متحفزة تستثار فلا تدّخر وصفاً شهوانياً الا وتورده، تستعيد المرأة الزنجية بصفاتها الجنسية المرغوبة قيمة الرجل الزنجي المهدورة؛ ففي الصراع بين قيم ثقافية ودينية مجردة، ورغبات استيهامية مكبوتة تكون الغلبة للرغبة، ولكن ليس هذا كل شيء فتلك المرأة مثار الرغبة إنما هي مجرد جارية، يحرص الإدريسي على إبراز جمالها وإثارتها وأنوثتها بأسلوب لا يختلف عن أسلوب تجار الرقيق: مائتان وخمسون ديناراً من الدنانير المرابطية.

وليس هذا هو المثال الوحيد فالبكري يسهم في دعم هذه المعطيات، ولكن الأمر لا يقتصر عليه، ومع ذلك يحسن التمهل قليلا معه، فهو يتحدث بشكل عام لكنه يرمي على غرض خاص، يتحدث عن السود بإطلاق لكنه يقصد جنس النساء، والنوبيات على وجه التحديد اللواتي أغرين الإدريسي قبل قليل بوصف يشذّ عن اهتماماته في الجغرافية الطبيعية، والبكري لا يكتفي بالوصف إنما يدعو للتجربة: والزنج أطيب الأمم أفواهاً لرطوبة أفواههم وكثرة الريق فيها، ومن دخل بلاد الزنج فلا بدّ له أن يجرب[17]. ثم يوثق مروياته لتكتسب مصداقية خاصة بالنوبيات: وقال مجاهد: ومن النوبة النساء المعروفات بالمقوّرات لا يقدر أحد على افتضاض أبكارهن ولا مباشرتهن حتى تفتق القوابل عن قبلهن بقدر ما يحتاج الوطء، وهن أطيب النساء خلوة، فإذا حملت المرأة منهن وقرب الوضع زادت القوابل (في شق) ذلك المكان، فإذا وضعت عادت تلك الزيادة بالأدوية حتى تلتئم. أخبرني بذلك جماعة من الثقات عن جماعة

---

(16) نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، ص 30 ـ 31.

(17) البكري، المسالك والممالك، تحقيق أدريان فان ليوفن، أندري فيري، (تونس، الدار العربية للكتاب ـ بيت الحكمة، 1992) ص 321.

من النساء المجاورات لمكة، أنهن رأين ذلك وشاهدنه[18].

وما أن نترك المرأة السوداء الا وتعود الأوصاف التقليدية، وتستعيد الصورة الموروثة موقعها بسبب المؤثر العقائدي، يظهر في الأفق الأقوام الذين يأكلون الكلاب ويفضلونها على الغنم ويأكلون الفار. وثمة أمة من السودان لا رؤوس لها[19]. وفي أقاصي بلاد الحبشة قوم يمشون على أربع كالدواب، لا تطول أعمارهم[20]. السرد العجائبي يتدخّل في استكمال الصورة.

6. مدارات مغلقة

لو غادرنا قليلا عناية المدونات الجغرافية والتاريخية بالجانب الخلقي والجسدي، لنقف على الحالة العامة التي كانت مثار اهتمام الرحّالة والجغرافيين والمؤرخين، لوجدناها تنهل من النبع نفسه، فالوصف ينحبس في مدارات مغلقة؛ فالحسن الوزّان الذي يعتبر من أهم المصادر العالمية الوسيطة عن إفريقيا، يرتب انطباعاته عن بعض الممالك السوداء في غرب إفريقيا، فيقول عن (زنفري) بأنها مسكونة من عدة شعوب حقيرة بدائية، ويكثر في البلاد الحب والأرز والدخن والقطن. وأهل زنفري طوال القامة لكنهم سود البشرة لدرجة لا توصف، وجوههم وحشية طويلة، وهم إلى البهائم أقرب منهم إلى الإنسان[21]. أما بورنو الواقعة في الأراضي النيجيرية فيسير أهلها عراة في الصيف بمآزر من جلد، ويتدثرون في الشتاء بجلود الغنم، ويفترشونها كذلك. وهم بشر لا ديانة لهم لا نصرانية ولا يهودية ولا إسلامية، بل لا إيمان لهم كالبهائم، يشتركون في النساء والأولاد. وحسب ما سمعته من أحد التجار الذي كان يعيش في هذه البلاد ويفهم لغتهم، ليس لهم أسماء خاصة كما لغيرهم. فإذا كان شخص طويل القامة دعي بالطويل، وإذا كان قصير القامة دعي بالقصير، وإذا كان منحرف البصر دعي بالأحول، وهكذا دواليك حسب الأعراض والخاصيات[22].

---

(18) م.ن. ص 324.

(19) أبو حامد الغرناطي، تحفة الألباب ونخبة الاعجاب، تحقيق اسماعيل العربي (بيروت، دار الجيل ـ المغرب) ص 41 ـ 42.

(20) المسالك والممالك، ص 328.

(21) وصف إفريقيا، ص 174.

(22) م.ن. ص 176.

تنبغي الإشارة إلى أن كل وصف لا يعتمد على مشاهدات مباشرة يكون عرضة للمبالغة، فالمرويات تستعيد صور مختلفة عما هي عليه في الأصل، وكثيراً من الأوصاف إنما استندت إلى مرويات غير موثوق بها. لقد تعرض هيرودتس من قبل لنقد قاس فيما يخص وصفه للشرق لأن كثيراً من أوصافه استندت إلى مرويات مضخّمة بعيدة عن الحقيقة إلى درجة اعتبر فيها ملفق أخبار[23].

ولقد رأينا كيف أن ابن خلدون يورد مرويات في مقدمته عن السود حول خط الاستواء، وها هو الوزّان يقوم بالأمر نفسه، ومع أن هذه قد تبدو ملاحظة ثانوية إلا أنها مهمة في سياق رسم صورة الآخر. من الصحيح أن أغلب أصحاب المدونات المعنية بالآخر كانوا يصفون ويقوّمون الأمم الأخرى في ضوء المسبقات الثقافية الموجهة لوعيهم وفكرهم وعقيدتهم، ولكن الوصف المباشر ينبغي لو أخذنا بالاعتبار الحياد والموضوعية النسبية أن يتخطى هذا العماء الثقافي الذي كشف لنا كيف أن مفكراً كبيراً كابن خلدون يتواطأ معه.

إفريقيا الشرقية التي لا تبتعد كثيراً عن ديار العرب، ولا عن دار الإسلام، والمرتبطة بتجارة نشطة بين الخليج العربي ومقديشو نزولا إلى سفالة الزنج، لم تنصف في الوصف. فالدمشقي يعرض بعض المعلومات حول سكان هذه المناطق، فيقول: ومن طوائف السودان الزنج وهم الزاغوان، والزغو من ولد قفط بن مصر بن حام، وهم صنفان قبلية وكنجوية، فقبلية اسم للنمل وكنجوية اسم للكلاب ومدينتهم العظمى مقدشوا، يأتونها التجار من سائر الأمصار ولها ساحل يسمى الزنجبار، ولهم ممالك وهم قبائل، وأكثرهم عراة وهم سباع بني آدم، ويقال إن مسافة أرضهم في الطول والعرض سبعمائة فرسخ وهي أودية وجبال وَديس ورمال وهي متصلة ببلاد دغوطة وساحل بحر جزيرة القمر المسمى البحر الجامد، وفيه قبة أرين التي هي وسط الوسط من خط الاستواء، والزنوج الواغلون منهم في هذه النواحي محدّدون الأسنان يأكلون الناس لشدة توحشهم، وليس للكفار منهم ملة ولا نحلة؛ وإنما لهم رسوم تصنعها لهم ملوكهم، واسم ملكهم الكبير توقليم معنى الاسم ابن الرب، وهذه التسمية لملكهم في سائر الأمصار، والزنج الشماليون منهم من لهم في لسانهم

---

(23) عبدالله إبراهيم، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة (بيروت، المركز الثقافي العربي، 1999) ص 206 ـ 207.

فصاحة وبلاغة حتى أنهم يصنعون الخطب يضمنونها المواعظ المبكية يخطبون بها في المحافل أيام أعيادهم ومشاهدهم[24]

تتصاعد من تضاعيف القدح إشارة ملفتة للنظر، فهذه القبائل الطوطمية التي تتصل أنسابها بالنمل والكلاب، وهؤلاء الزنوج الذين هم سباع بني آدم، ودونهم الواغلون في تلك الأصقاع، الكفار، أكلة لحوم البشر، الذين لا ملة لهم ولا نحلة، يظهر فجأة ما يتميزون به كبشر، لهم قوانين وأعراف، وملكهم إنما هو ابن الرب، ولهم لغة فصيحة وبليغة يخطبون بها، ولهم أيضاً، شأن غيرهم، الأعياد والاحتفالات. وليس من الممكن التوفيق بين الحكم الأول عليهم، والوصف الثاني لهم، فالأول يقرر أنهم دون مرتبة الجماعة، كتلة فوضوية من المتوحشين غير المترابطين في عقيدة أو دين، والثاني ينتقل بنا إلى وصف مجموعة متماسكة بأعراف وقوانين ترسمها ملوكهم، والملك بذاته يتحدّر عن الرب، إنه ابنه، ثمة إقرار لا يقبل اللبس بوجود رب، والملك شأنه شأن الملوك القدامى يقوم بدورين ديني ودنيوي، إنه متصل بقوة عليا يستمد منها قوته ومكانته، ولكنه يقوم بمهمته الدنيوية في تشريع الرسوم لرعيته، ولهم لسان بلغت فصاحته تدبيج الخطب المثيرة للانفعال في الكرنفالات الخاصة بهم، والتي يرجح أنها أعياد دينية. فكيف تكون هذه المجموعات كذلك دون أن تنتظم في نسق ثقافي أو ديني أو عرقي مميز لها؟ومثل هذه التعارضات القائمة في صلب النصوص المعنية بصورة الآخر يمكن العثور عليها هنا وهناك، لأن الخطاب الخاص بالآخر غالباً ما يكون مشوشاً، لا يهدف إلى الدقة بذاتها، إنما إلى تكريس صورة مسبقة من نوع ما.

كل هذا يحتاج إلى تأكيد يكتسب قيمته من كونه يتصل بالثقافة التي بلورت هذه التصورات، والتأكيد هذه المرة مأخوذ من المسعودي، الذي لم يدخر شيئاً، كما رأينا، من نعوت الانتقاص في سياق أوصافه للأقوام الأخرى، وهذا التأكيد يدعم الجزء الأخير من النص الذي أوردناه قبل قليل للدمشقي، يقول المسعودي، فأما تفسير اسم ملك الزنج ـ الذي هو وقليمي ـ فمعنى ذلك ابن الرب الكبير؛ لأنه اختاره لملكهم، والعدل فيهم، فمتى جار الملك عليهم في حكمه وحاد على الحق قتلوه، وحرموا عقبه الملك، ويزعمون أنه إذا فعل ذلك فقد بطل أن يكون ابن الرب الذي

---

(24) نخبة الدهر، ص 269.

هو ملك السموات والأرض، ويسمون الخالق عز وجل «ملكنجلو»، وتفسيره «الرب الكبير».

والزنج أولو فصاحة في ألسنتهم، وفيهم خطباء بلغتهم، يقف الرجل الزاهد منهم فيخطب على الخلق الكثير منهم، ويرغّبهم في القرب من بارئهم، ويبعثهم على طاعته، ويرهّبهم من عقابه وصولته، ويذكّرهم بمن مضى من ملوكهم وأسلافهم، وليس لهم شريعة يرجعون إليها، بل رسوم لملوكهم، وأنواع من السياسات يسوسون بها رعيتهم[25].

هذا النسيج المتناقض من الأوصاف والأحكام شائع لدى كبار المؤلفين من جغرافيين ومؤرخين وغيرهم. وليس من أهدافنا ـ هنا ـ ترك النصوص تتضارب فيما بينها، بما يكشف فساد بعض الأحكام فيها، وفضح التناقضات الكامنة في بعضها، إنما كان الهدف هو استنطاق النصوص، وتوفير سياقات منهجية تسهم في كشف التحيزات المضمرة والعلنية، والأحكام الانتقائية، لتلك النصوص التي تصوغ الرؤى الجماعية. وقد لاحظنا شحة لا يمكن تسويغها في النصوص المنصفة بالأمم الإفريقية السوداء.

7. حواة وأشرار

إن الخطاب الجغرافي والتاريخي الخاص بإفريقيا السوداء مملوء بالإشارات الضمنية التي تنقض أحياناً الاتساق الدلالي العام له. وكما مر بنا في استثناء النساء النوبيات من الحكم، فالنص الذي وقفنا عليه إنما يستقي مضمونه من مصادر متضاربة، يؤدي تحليلها إلى كشف التناقض فيها، والصورة الآتية التي يرسمها أبو حامد الغرناطي لقبائل تقع في الطرف الآخر من إفريقيا تماماً يمكن أن تبين لنا كالمثال الذي وقفنا عليه نوع التناقض. فالنص يبدأ برسم الصورة النمطية الشائعة لأمم في غرب إفريقيا، وحينما يقف على التفاصيل يفقد تماسكه، فتعوم من وسط الأحكام التبخيسية صورة مختلفة: وأما قناوة وقوقو وملي وتكرور وغدامس، فقوم لهم بأس، وليس بأراضيهم بركة ولا خير في أرضهم، ولا دين لهم ولا عقل، وأشرهم قوقو، قصار الأعناق فطس الأنوف، حمر العيون، كأن شعورهم حب الفلفل، وروائحهم

---

(25) مروج الذهب 1: 85.

كريهة كالقرون المحرقة، يرمون بنبل مسموم بدماء حيات صفر لا تلبث ساعة واحدة حتى يسقط لحم من أصابه ذلك السهم عن عظمه، ولو كان فيلا أو غيره من الحيوانات والأفاعي، وجميع أصناف الحيات عندهم كالسمك يأكلونها، لا يبالون بسموم الأفاعي ولا الثعابين إلا بالحية الصفراء التي في بلدهم، فإنهم يتقونها ويأخذون دمها لسهامهم. وقسيّهم صغار قصار، رأيتهم في بلاد المغرب، ورأيت قسيهم، وأوتارهم من لحاء الشجر الذي في بلادهم، ونبلهم قصار، كل سهم شبر، ونصالهم شوك شجر كالحديد في القوة قد شدوه بلحاء شجرة، ويصيبون الحدق وهم شرّ نوع في السودان ينتفع بهم في الخدمة والعمل إلا قوقو، فلا خير فيهم إلا في الحرب، ولهم ألواح صغار مثقبة بثقب غير نافذة يصفرون في تلك الثقب، فيصوتون بأصوات عجيبة فيخرج إلى ذلك الصوت جميع أنواع الحيات والأفاعي والثعابين فيأخذونها ويأكلونها، وفيهم من يشدها على وسطه، كما يشد الحزام، ومنهم من يتعمم بالثعبان الطويل، ويدخل السوق على غفلة فيكشف ثوبه ويرمي على الناس أنواع الثعابين والحيات، فيعطونه شيئاً حتى يخرج، وإن لم يعطوه، ألقى في دكاكينهم من تلك الحيات[26].

كيف تتشكّل ملامح الصورة التي يخططها أبو حامد الغرناطي لأقوام متاخمين لدار الإسلام، مثل أهل قناوة، وقوقو، وملي، وتكرور، وغدامس؟ في أول الأمر يجد المتلقي نفسه أمام تعميم، سرعان ما ينتهي بتخصيص، ولكن صورة التخصيص هي التي تنطبع في الذاكرة دون سواها، فهؤلاء في نهاية المطاف جملة من الحواة والمشعوذين والأشرار غير المؤتمنين، ولكن إذا دققنا النظر فيما يظهر وفيما يتوارى نجد تلازماً مترابطاً بين نقائض تبنى على أساس مزدوج، فبعض هذه الأقوام تتصف بالبسالة والشدة والشجاعة الفائقة، ولكن تنقصها المثل والبصيرة فهي بلا دين ولا عقل، وأخرى كريهة المنظر، فطس الأنوف، أقزام، تأتي العجائب في قدرتها على أكل الحيات والثعابين كالأسماك، لكنها نافعة للخدمة والعمل، وأقوام أخرى هم محاربون أشداء، لكنهم مجرد حواة يثيرون الفزع بين المسالمين، ويبتزونهم. وهذه الإستراتيجية من تنضيد الصفات تحجب وتكشف، تحجب قوة القوم وبأسهم، وقدرتهم الحربية، ومنفعتهم في العمل والخدمة، وتكشف وثنيتهم، وكفرهم،

(26) تحفة الألباب ونخبة الاعجاب، ص 39 ـ 40.

وجنونهم، وشعوذتهم. وحينما توضع هذه الصفات المتكافئة معاً، وينظر إليها بحسب تجاورها، تظهر لنا تلك الأقوام شأنها شأن غيرها، فيها من الرذائل ما يوازي الفضائل، ولكن حينما ينظر إليها في سياق خطاب الغرناطي، تتوارى الفضائل، وتتضخم الرذائل.

8. قيم متوارية: الإشهار والإضمار

لقد استأثرت ممالك غرب إفريقيا بدرجة واضحة من الاهتمام، إذ تمكّن كثير من الرحّالة المغاربة من الوصول إلى تلك البلاد، ويعتبر البكري من المصادر المهمة عن تلك المناطق إلى جانب الحسن الوزّان وابن بطوطة، ويحسن بنا متابعة البكري وهو يقف بالتتابع على كثير من الأقوام هناك. فهو يبدأ بـ«تالوين» وهم قبائل أقرب إلى بلاد السودان، وبينهم وبين بلاد السودان نحو عشر مراحل، وليس يعرفون حرثاً ولا يزرعون زرعاً، ولا يعرفون خبزاً، إنما أموالهم الأنعام، وعيشهم من اللحم واللبن، ينفد عمر أحدهم ولا رأى خبزاً ولا أكله إلا أن يمر بهم التجار من بلاد الإسلام أو بلاد السودان، فيطعمونهم الخبز ويتحفونهم بالدقيق، وهم على السنّة مجاهدون للسودان.

وهنالك الطوارق الذين يلتزمون النقاب، وهو فوق اللثام حتى لا يبدو منه إلا محاجر العين، ولا يفارقون ذلك في حال من الأحوال، ولا يميز رجل منهم وليه ولا حميمه إلا إذا تنقّب، وكذلك في المعارك إذا قتل منهم القتيل وزال قناعه لم يعلم من هو حتى يعاد عليه القناع، وصار ذلك لهم ألزم من جلودهم، وهم يسمون من خالف زيهم هذا من جميع الناس أفواه الذبان بلغتهم. وطعامهم صفيف اللحم الجاف مطحوناً يصب عليه الشحم المذاب أو السمن، وشرابهم اللبن قد غنوا به عن الماء، يبقى الرجل منهم الأشهر لا يشرب ماء، وقوّتهم مع ذلك مكينة وأبدانهم صحيحة[27]. ثم زافقو، وهم صنف من السودان يعبدون حية كالثعبان العظيم ذا عرف وذنب رأسه كرأس البختي وهو في مغارة بالمفازة وعلى فم المغارة عريش وأحجار ومسكن قوم منهم متعبدين معظمين لتلك الحية، ويعلقون نفيس الثياب وجر المتاع على ذلك العريش ويضعون له جفان الطعام وعساس اللبن والشراب. وهم إذا

---

(27) المسالك والممالك، ص 865.

أرادوا إخراجه إلى العريش تكلموا كلاماً وصفروا صفيراً معلوماً فيبرز إليهم. وإذا هلك والي من ولاتهم جمعوا كل من يصلح للمملكة وقربوهم إليها وتكلموا بكلام يعلمونه، فتدنو الحية منهم فلا تزال تشمهم رجلاً رجلاً حتى تنكز أحدهم بأنفها فإذا نكزته إلى المغارة فيتبعها ذلك المنكوز بأجد ما يقدر عليه من السير، فيجذب من ذنبها أو من عرفها بأشد ما يقدر عليه من شعرات، فتكون مدة ملكه لهم بعدد تلك الشعرات لكل شعرة سنة، لا يخطيهم ذلك بزعمهم[28].

وتليهم بلاد الفرويين، وهي مملكة الفرويين على حدتها، ومن غريب ما فيها بركة يجتمع فيها الماء ينبت فيها نبات أصوله أبلغ شيء في تقوية الباه والعون عليها، والملك يمنع منها ولا يصل منها شيء إلى غيره، وله من النساء عدد عظيم، فإذا أراد أن يطوف عليهن أنذرهن قبل ذلك بيوم، ثم استعمل ذلك الدواء فيطوف عليهن كلهن ولا يكاد ينكسر. وقد أهدى إليه بعض ملوك المسلمين المجاورين له هدية نفيسة واستهداه شيئاً من هذا النبات. فعارضه على هديته وكتب إليه يقول: إن المسلمين لا يحل لهم من النساء إلا قليل، وقد خفت عليك إن بعثت إليك الدواء أن لا تقدر على إمساك نفسك فتأتي بما لا يحل لك في دينك، ولكني قد بعثت إليك نباتاً يأكله الرجل العقيم فيولد له. وبلاد الفرويين يبدل الملح فيها بالذهب[29].

ومن أعمال غانة المنضافة إليها بلد يسمى سامة ويعرف أهله بالبكم، بينه وبين غانة مسيرة أربعة أيام، وهم يمشون عراة إلا أن المرأة تستر فرجها بسيور تضفرها، وهن يوفرن شعر العانة ويحلقن شعر الرأس. وحدث أبو عبدالله المكي أنه رأى منهن امرأة وقفت على رجل من العرب طويل اللحية، فتكلمت بكلام لم يفهمه، فسأل الترجمان عن مقالتها فذكر أنها تمنّت أن يكون شعر لحيته في عانتها. فامتلأ العربي غضباً وأوسعها سباً. والبكم لهم حذق بالرماية وهم يرمون بالسهام المسمومة. ويورثون الابن الأكبر مال الأب كله[30].

ومن الغرائب ببلاد السودان شجرة طويلة الساق دقيقة تسمى تورزي تنبت في الرمان ولها ثمر كبير منتفخ داخله صوف أبيض تصنع منه الثياب والأكسية ولا تؤثر

---

(28) م.ن. ص 869 ـ 870.

(29) م.ن. ص 870.

(30) م.ن. ص 876.

النار فيما صنع من ذلك الصوف من الثياب لو أوقدت عليه الدهر كله لم يحترق.

وأخبر الفقيه عبد الملك أن أهل اللامس بلد هناك ليس لهم لبس إلا من هذا الصنف. ومن هذا الجنس حجارة بوادي درغة تسمى بالبربرية تامطغست تحك باليد فتلين إلى أن تأتي في قوام الكتان فتصنع منها الأمرة والقيود للدواب، فلا تؤثر النار في شيء من ذلك. وقد صنع منها كساء لبعض ملوك زناته بسلجماسة، وأخبرني الثقة أنه شهد تاجراً قد جلب منه منديلا إلى «فرد لند» صاحب الجلالقة، وذكر أنه منديل لبعض الحواريين وأن النار لا تؤثر فيه، وأراه ذلك عياناً فعظم موقعه من «فرد لند» وبذل له فيه غناه، وبعث به «فرد لند» إلى صاحب قسطنطينية ليوضع في كنيستهم العظمى، فعند ذلك بعث إليه صاحب قسطنطينية التاج وأمره بالتتويج. وقد حدث جماعة أنهم رأوا منه هداب منديل عند أبي فضل البغدادي تحمى عليه النار فيزداد بياضاً ويكون له النار غسلا، وهو كثوب الكتان[31].

هذه الصور المتنوعة التي يختار منها البكري ما يثير العجب، يراد بها تركيز الاهتمام على الجانب الاستثنائي في سلوك شخصيات معينة، أو الوقوف على ظواهر سحرية بعينها، ولا يخلو مجتمع من ذلك، فالغرائب وأعمال الشعوذة والمهارات السحرية شائعة ومعروفة، ولكن صيغة الوصف هي التي تثير العجب، وتؤدي وظيفة غير عجائبية بالمعنى التخيلي، فالبكري يعتمد على منهجية الانتقاء، وهو يرصف جملة من المرويات التي تتفاعل فيما بينها فتنتج صورة غرائبية لأقوام تعيش في غرب إفريقيا، تلك الأقوام التي ينتقي منها البكري ما يثير العجب تتابع في نسق يبرز الغرائب فيها، والتركيز على الاستثناء في طرز الحياة، وإهمال القاعدة، يعبّر عن تحيّز من نوع ما في الوصف توجهه ثقافة تحبس الآخر في نطاق خاص، وتسقط عليه النقائص. ولكشف هذه النزعة الخفية في خطاب البكري، ينبغي علينا العودة ثانية إلى النص السابق، مركزين على البؤر الأكثر أهمية فيه، وكيف أنها تخفي أشياء كثيرة، وتطمرها وراء حالة الإبهار التي يثيرها النص! الأمم الست التي يشير إليها البكري بالتعاقب، هي: تالوين، الطوارق، زافقو، الفرويون، البكم، أهل اللامس. والنبرة العجائبية تتصاعد شيئاً فشيئاً، لتنتهي بنا، ونحن بصحبة أقوام يقترفون المحالات الخارجة على نواميس الطبيعة، وفي كل ذلك لا يؤكد البكري مروياته، وإن كان

(31) م.ن. ص 878.

يستعين بالإسناد الذي فقد دلالته في ذلك العصر، فكيف به وهو يورد سلسلة من الأحداث التي تشذّ على الإسناد!

تتراكم الصور بتتابع الأقوام التي ذكرناها: أهل تالوين لا يعرفون حراثة، ولا زراعة، ولا خبزاً، والطوارق منقبون، ملثمون، لا يعرفون الماء، وأهل زافقو يعبدون الحيات الكبيرة، ويقدمون لها الأطعمة والأشربة، وهي التي تختار ملوكهم، والفروبون يحتكرون نباتاً منشطاً للقوى الجنسية، والبكم عراة، تطيل المرأة عندهم شعر العانة، وتحلق الرأس، وأهل اللامس، يرتدون ملابس من ثمر أشجار التورزي، وهو صوف أبيض لا تؤثر فيه النار لو أوقدت عليه الدهر كله. ولديهم حجارة تحكّ فتلين فتنتج الكتان الذي يمتنع على النار، وتصنع منه مناديل أثارت عجب بابا القسطنطينية، فتوّج بسببها ملك الجلالقة، هذه المناديل تغسل بالنار، فتزداد بياضاً ونصاعة!

إن هذا التدرج في انتقاء الأوصاف يشوش تماماً على تلك الأقوام، فهو يستبعد كل القيم الإنسانية الطبيعية، ويعوم ما يناقضها، فوصف أهل تالوين بأنهم مجاهدون على السنّة، والطوارق بأنهم محاربون أشداء، وأبدانهم صحيحة، وأهل زافقو بأنهم منتظمون في كيانات سياسية، ولهم ملوك يحكمونهم، ووصف الفرويين بأنهم يستقلون بمملكة خاصة بهم، والبكم الحاذقون في الرماية، ولهم تقاليد خاصة بالوراثة، وأهل اللامس المهرة بصناعة النسيج الذي يصدّر إلى ملوك زناتة وسلجماسة، وتجارتهم به التي تصل الأندلس، وتثير إعجاب «فردلند» ملك الجلالقة (في إقليم الباسك)، كل ذلك يتوارى خلف الأوصاف الأولى، ويطمس أية فاعلية في إضفاء قيمة إيجابية على تلك الأقوام.

9. مركزية الأنوثة: احتجاجات ابن بطوطة

نصل أخيراً إلى ابن بطوطة الذي يتبوّأ مكانة خاصة في سفر الأدبيات الارتحالية، وعلى الرغم من أن رحلته إلى الأواسط الغربية من إفريقيا كانت خاطفة، إذا ما قورنت برحلته المشرقية، فإنها على غرار رحلته إلى شرق إفريقيا، كانت غنية بالملاحظات الأثنوغرافية، ولكنها لم تختلف عن الخطاب العام للرحّالة والجغرافيين والمؤرخين، ويبدو ذلك مثار عجب بالنسبة لرحّالة سلخ نصف عمره في الارتحال، وجاب معظم أصقاع العالم القديم، من الأندلس إلى شرق الصين، ومن جنوب روسيا، وشرق أوروبا إلى جاوه وشرق إفريقيا، والأواسط الغربية للقارة السمراء،

وفي كثير من أسفاره كان ينقطع أحياناً عن دار الإسلام، ويتوغل في دار الحرب. وتتصاعد في رحلته صور متعددة للأقوام والثقافات واللغات والعقائد والتقاليد، وبذلك يمكن القول بأن مخالطته للأغيار يفترض أنها قد وسعت آفاق الرؤية لديه، ومع ذلك فملاحظاته وأحكامه الخاصة بالسود من الإفريقيين ظلت في عمومها أسيرة النزعة العامة المميزة لعموم الخطابات المتصلة بالآخر.

ويصف ابن بطوطة أهل أيوالاتن قائلا: وشأن هؤلاء القوم عجيب وأمرهم غريب؛ فأما رجالهم فلا غيرة لديهم ولا ينتسب أحدهم إلى أبيه بل ينتسب لخاله، ولا يرث الرجل إلا أبناء أخته دون بنيه، وذلك شيء ما رأيته في الدنيا إلا عند كفار بلاد المليبار من الهنود. وأما هؤلاء فهم مسلمون محافظون على الصلوات وتعلم الفقه وحفظ القرآن، وأما نساؤهم فلا يحتشمن من الرجال ولا يحتجبن مع مواظبتهن على الصلوات، ومن أراد التزوج منهن تزوج لكنهن لا يسافرن مع الزوج، ولو أرادت إحداهن ذلك لمنعها أهلها. والنساء هنالك يكون لهن الأصدقاء والأصحاب من الرجال الأجانب، وكذلك للرجال صواحب من النساء الأجنبيات، ويدخل أحدهم داره فيجد امرأته ومعها صاحبها فلا ينكر ذلك.

دخلت يوماً على القاضي بأيوالاتن بعد إذنه في الدخول فوجدت عنده امرأة صغيرة السن بديعة الحسن؛ فلما رأيتها إرتبت وأردت الرجوع، فضحكت مني، ولم يدركها خجل، وقال لي القاضي: لِمَ ترجع؟ إنها صاحبتي. فعجبت من شأنهما؛ فإنه من الفقهاء الحُجّاج، وأُخبرت أنه استأذن السلطان في الحج في ذلك العام مع صاحبته، لا أدري أهي هذه أم لا؟ فلم يأذن له.

دخلت يوماً على أبي محمد بن يندكان المسوفي الذي قدمنا في صحبته فوجدته قاعداً على بساط وفي وسط داره سرير مظلل عليه امرأة معها رجل قاعد، وهما يتحدثان فقلت له: ما هذه المرأة؟ فقال: هي زوجتي، فقلت: وما الرجل الذي معها؟ فقال: هو صاحبها، فقلت له: أترضى بهذا وأنت قد سكنت بلادنا وعرفت أمور الشرع؟ فقال لي: مصاحبة النساء للرجال عندنا على خير وحسن طريقة، لا تهمة فيها، ولسن كنساء بلادكم. فعجبت من رعونته، وانصرفت عنه، فلم أعد إليه بعدها، واستدعاني مرات فلم أجبه[32].

(32) ابن بطوطة، رحلة ابن بطوطة، تحقيق عبد الهادي التازي (المغرب، أكاديمية المملكة المغربية، 1997) 4: 245 ـ 247.

يظهر ابن بطوطة استغراباً لا يخفى، وهو يواجه بعلاقات اجتماعية غير معهودة في دار الإسلام، مع أنه قد عرف ما يناظرها خارج تلك الدار، وتتوزع تحفظاته على أحاسيس ذكورية واضحة، وأخرى عقائدية تحول دون أن يتقبل نمط العلاقات السائد بين الرجل والمرأة، وهو لا يكتفي بالوصف، إنما يرفض تلك العلاقات، ويحكم عليها، وتستثيره على وجه التحديد حرية المرأة، ومركزيتها في نظام العلاقات الإجتماعية بشكل عام، وهو مبدئياً يدين رجال أيولاتن باعتبارهم فاقدين للغيرة الذكورية، وهي العلامة المميزة للرجل كما يفهم من ابن بطوطة، ولذلك فقد انفرط عقد الرباط المقدس بين المرأة والرجل؛ فالنساء لا يحتشمن، ولا يحتجبن، ويصاحبن من الرجال ما شاء لهن، فلا ينكر ذلك عليهن. قاضي أيولاتن، الذي يمثل الضابط الأخلاقي والقيمي للشريعة، يصاحب امرأة شابة دونما أي نوع من التعارض بين القيم التي يؤمن بها وهذا الضرب من العلاقات المثيرة لانتباه ابن بطوطة. صديق له، ورفيق سفر، لا يمانع من اختلاء زوجته بصاحبها. يقاطعهم ابن بطوطة محتجاً، ويعتبر ذلك رعونة. هذا الموقف سلوك عملي على رفضه نمط الأعراف الإجتماعية السائد في أيولاتن.

تثير المرأة هنا اهتمام ابن بطوطة، وتتركز ملاحظاته عليها، ولكن الخلاصة التي يريد الإنتهاء إليها تتصل بالرجل ومركزيته، إنه بحسب تصوره دون ما ينبغي أن يكون عليه، مركزية الذكورة تعرضت لتصدّع كبير لا يرتق في هذه الأنحاء بسبب ضمور الرجولة؛ فالنساء يعشن فوضى العلاقات، والإنتساب تحدده القرابة من الأم وليس الأب، والورثة هم أبناء الأخت، وليس أبناء الرجل نفسه. وهذا يعني أن النظام العام لمركزية الذكورة مخروم في صلبه، وهو مخالف للشريعة التي يؤمن ابن بطوطة بها، ولا نظير لها بالنسبة له الا عند كفار المليبار في الهند (وفي قبائل الخرلخ في أقصى الشمال، كما ذكر أبو دلف، وأشرنا إليه في الفصل الثالث) لكن ينبثق عجب أكبر من ثنايا كل هذا، فأهل أيولاتن مسلمون محافظون على الشرائع، ونساؤهم مصليات، فكيف تتآلف النقائض فيما بينها؟ ذلك يمثل صدمة لابن بطوطة دونها الصدمات الثقافية التي مرّ بها في بلاد الشرق. لم يكن من المفهوم له التعايش والتفاعل بين القيم النصية السماوية، والقيم الاجتماعية الأرضية. أهل أيولاتن تقبلوا ذلك.

هذه الملاحظات المباشرة يمكن اعتبارها وثيقة مهمة ليس على نمط العلاقات التي وصفها ابن بطوطة، إنما على الفهم الخاص لها من قبله. وقد تبينت درجة

اشمئزازه منها، ومقاطعته لأقرب الناس إليه بسببها، ولكن حينما يتعلق الأمر بموضوع آخر أشد خطورة، يغير ابن بطوطة وسائله وأحكامه، الموضوع هذه المرة أكل لحوم البشر، والوسيلة هي الأخبار والمرويات. تظهر المرويات حينما تصبح معرفة الحقائق مستحيلة.

10 . لحوم نيئة، لحوم ناضجة

يقول ابن بطوطة: أخبرني فربامغا أن منسى موسى كان معه قاض من البيضان يكنى بأبي العباس ويعرف بالدكالي؛ فأحسن إليه بأربعة آلاف مثقال لنفقته، فلما وصلوا إلى ميمة شكا إلى السلطان بأن الأربعة آلاف مثقال سرقت له من داره؛ فاستحضر السلطان أمير ميمة وتوعّده بالقتل إن لم يحضر مَن سرقها، وطلب الأمير السارق فلم يجد أحداً، ولا سارق يكون بتلك البلاد، فدخل دار القاضي واشتد على خدّامه، وهدّدهم، فقالت له إحدى جواريه: ما ضاع له شيء وإنما دفنها بيده في ذلك الموضع، وأشارت له إلى الموضع، فأخرجها الأمير، وأتى بها السلطان وعرّفه الخبر، فغضب على القاضي ونفاه إلى بلاد الكفار الذين يأكلون بني آدم، فأقام عندهم أربع سنين ثم ردّه إلى بلده، وإنما لم يأكله الكفار لبياضه؛ لأنهم يقولون إن أكل الأبيض مضرّ لأنه لم ينضج، والأسود هو النضج بزعمهم.

وقدمت على السلطان منسى سليمان جماعة من هؤلاء السودان الذين يأكلون بني آدم، معهم أمير لهم، وعادتهم أن يجعلوا في آذانهم أقراطاً كباراً، وتكون فتحة القرط نصف شبر، ويلتحفون في ملاحف الحرير، وفي بلادهم يكون معدن الذهب. فأكرمهم السلطان، وأعطاهم في الضيافة خادماً فذبحوها وأكلوها ولطخوا وجوههم وأيديهم بدمها، وأتوا السلطان شاكرين. وأُخبرت أن عادتهم متى ما وفدوا عليه أن يفعلوا ذلك، وذُكر لي عنهم أنهم يقولون إن أطيب ما في لحوم الآدميات الكف والثدي[33].

أخبرني، وأُخبرت، وذُكر لي، صيغ شائعة حينما يتصل الأمر بقضية أكل لحوم البشر، ولكن ترتسم صورة تعمل خفية على إيقاظ الحذر في النفس، فما وراء هذه المملكة قطيع من الكفار أكلة لحوم البشر، لهم تقاليد خاصة بذلك، وأذواق

---

(33) م.ن. 4: 268.

متميزة: الأبيض لا يؤكل لأنه لم ينضج بعد، وأفضل ما في لحم بني آدم: الكف والثدي.

هكذا تتلوّن صورة الإفريقيين في أعين المسلمين، وتتحكم في أبعادها الموجهات الثقافية والعقائدية، وكما تبين لنا فقد ظلت صورة الإفريقي الأسود معتمة، قرينة جملة من النواقص العقلية والدينية والأخلاقية واللونية، وقد مخر تلك البلاد جملة من الرحّالة، ولكن لم يتوغل في الأقاصي النائية أحد منهم، وحينما يتوقف رحّالة في مكان ما فإنه قبل أن يعود القهقرى يحرص على تضمين خطابه صدى المرويات المخيفة عن عالم آخر يرزح تحت وحشية منقطعة النظير، عالم وثني، بهائمي، آكل للحم البشر، متخبط في بيداء الحيرة والفوضى، لم تمسه قيم الحق المطلقة بعد.

ملحق

رحّالة استثنائي

يعتبر ابن بطوطة شيخ الرحّالة المسلمين، وقد كان له فضل لا ينكر في رسم صور الآخر في الشمال والشرق والجنوب، وقد رغبنا أن نفرده بكلمة خاصة به؛ لأن رحلته إلى الهند والصين والجزر المتاخمة لهما تعتبر وثيقة ثمينة في معرفة الأحوال البشرية في النصف الأول من القرن الرابع عشر الميلادي (الثامن الهجري) وكذلك تطوافه في شرق أوروبا، والقسطنطينية، وحوض البحر الأسود، ثم مناطق القوقاز، وأخيرا رحلته الإفريقية التي اتخذت مسارين: السواحل الشرقية، والانحدار بحراً إلى قبالة جزر القمر، ثم الرحلة الختامية في حياته كرحّالة إلى غرب القارة، ووسطها. هذا بغض النظر عن القيمة الاستثنائية للمعلومات التي تضمنتها رحلته الكبيرة في دار الإسلام.

تنبثق رحلة ابن بطوطة بوصفها نصاً متعدد المستويات من أعماق الماضي لتذكّر بالقوة الهائلة للإنسان، الذي بمقدار ما يتصف بالجَلد والمطاولة في التعايش والارتحال، فهو يتميز بأنه مصاب بداء لا شفاء منه: السفر الدائم والمصحوب بحنين أبدي إلى المجهول والغامض، والتعلّق المبطّن بحب الاكتشاف.

لم يستطع ابن بطوطة أبداً التخلّص من هذه النوازع المتقاطعة. اتجاهه إلى الشرق في رحلة تقرب من ربع قرن كان يقوده باستمرار إلى حنين جارف صوب الغرب. في النهاية انتصر الحنين الأخّاذ، حينما قارب رحّالتنا الخمسين. في هذه السن لا يمكن تخطّي الحقائق الكبرى: الشوق المفعم بالحنين، والتأمل المصحوب باليأس، وبداية انطفاء الجسد، وذبول الأحلام الكبيرة، واستواء ذاكرة حقيقية جمعت مواردها من معظم أطراف العالم القديم.

عاد ابن بطوطة إلى المغرب، مسقط رأسه حيث تنفس الصعداء، وألقى عصا التسّيار، ولكن الدّاء الأبدي، داء الارتحال والكشف دفعه لخوض مغامرتين أخريين، أقلّ تطوافاً من رحلته المشرقيّة: أولاهما إلى الأندلس، للدفاع عمّا يراه عزيزا، والأخرى

إلى إفريقيا بمهمة لا يمكن له إلا الاستجابة لها. ولولا الاستدعاء الذي وصله لتوغّل بعيدا في قلب القارة السوداء، إلى ما بعد الخط الوهمي الذي رسمه الرحّالة المسلمون قبله، إلى المنطقة المحرّمة والمخيفة، قلب إفريقيا. في حدود علمنا لم يجرؤ أحدٌ على تجاوز ذلك قبله، وليس لدينا وثيقة تنقض ذلك. وقد كان يُنظر آنذاك إلى الشعوب التي تعيش في تلك المناطق على أنها كالبهائم، لا تعرف ديناً، كما يقرر قدامى الجغرافيين والمؤرخين.

مخر ابن بطوطة العالم القديم، ومن المؤكد أن رحلاته التي تنطلق من مركز لتعود إليه تعتبر طبقاً لأوثق المصادر أوسع الرحلات في القرون الوسطى. فمن المغرب إلى الأقاصي الشرقية لآسيا، ثم العودة والانطلاق إلى الأندلس، والعودة ثم الاتجاه إلى إفريقيا. ثلاث دوائر كبرى غطت الأماكن الحيوية في العالم القديم، إلى ذلك فقد زار أقاليم دار الإسلام جميعها، وانطلق باتجاه القسطنطينية، واقترب من كنيستها الكبرى: معقل المسيحية في تلك الحقبة، ووصف الطقوس الدينية فيها، ويمّم ناحية البلاد الروسية، ووصفها ببلاد الظلام، وأزمع التوغّل فيها، لكنه أقرّ بعجزه عن ذلك؛ لصعوبة المؤونة، وعاد القهقرى مخترقاً وسط آسيا باتجاه الهند، وكان زار شرق أوروبا، وترك وصفاً أخّاذاً لتلك البلاد، برفقة أميرات الترك، وخواتينهم.

ما تتصف به رحلاته أنها تأخذ أشكالا متعددة، وفي جملتها تكون أشبه بالدوائر المتقاطعة، ولهذا كثيراً ما يمر ببلاد سبق له أن زارها. والواقع فرحلته إلى الشرق تشبه نافورة مياه ضخمة تتضمن سيلا من النافورات الصغيرة. لم يشعر بأنه يكرر نفسه، في كل مرة يكتشف شيئاً جديداً مذهلاً ومثيراً للدهشة. قدم رصداً خصباً ومتنوعاً للقيم والثقافات والعقائد واللغات والعلاقات الاجتماعية والتواريخ والأحوال البشرية والاقتصادية في كل البلاد التي مرّ بها. وركّب صوراً للشعوب والأقوام خارج دار الإسلام على درجة عالية من الغنى، سواء في موقفه السلبي منها، أو الإيجابي.

كانت رحلاته ـ بالتأكيد ـ أشمل وأوسع من رحلات سلفه الذي نال شهرة كبيرة: «ماركو بولو» الذي سبقه إلى أصقاع الشرق بحوالي ستين عاماً. وكما قال «بوكهارت» في وقت مبكر من القرن التاسع عشر فإن ابن بطوطة أعظم رحالة دوّن ملاحظاته عن العصر الوسيط، وفضّله «كراتشكوفسكي» على «ماركو بولو» حينما قرر بأن إحساسه العميق بالبعد الحضاري للشرق كان أعمق بكثير مما لدى سلفه الطلياني.

وفي وقت كان فيه «ماركو بولو» قد شُغل بالمتاجرة التي استأثرت على ما سواها باهتمامه، فإن رحّالتنا شغل بكل شيء، وتعتبر رحلته حسب المعايير السائدة في ثقافة

القرون الوسطى رحلة في طلب العلم بالمعنى الواسع للكلمة، فقد كان يتتبع الأولياء والفقهاء حيثما كانوا، فما أن يطرق سمعه اسم أحدهم إلا ويغير مساره إليه من أجل اللقاء والتبرك به، ومع أنه تزهّد مرة، ووزع ثروته الكبيرة على الفقراء، لكنه بالإجمال كان يعيش حياة متجدّدة وحيوية، ينعشها بالزواج في كل بلد يزوره تقريباً. وكان يُشغل بمتع الحياة الطبيعية، ولا يتردد في البحث عن المنشطات الجسدية والذهنية، ولا في وصف أنواع النساء، حيثما حلّ وارتحل، وذلك لم يتعارض مع سلوكه التقوي الواضح، ولم يدّخر وسعاً في انتقاص القيم التي يراها تتعارض والشريعة الإسلامية، لكنه لم ينحبس في أسر تفسير ضيق ومدرسي لها. كانت الأمور واضحة لديه.

لم تحل عقيدته وثقافته دون الاندماج في المجتمعات التي عاشرها، على العكس تماماً، كان ابن بطوطة قادراً على التعايش والتفاعل بصورة يندر مثيلها في ذلك الوقت. وفي عصر كانت العقائد فيه هي التي تحدد الانتماءات الشعورية، وكانت الشعوب تنتج صوراً مشوّهة لبعضها بحسب الثقافات الدينية السائدة التي تركّب صوراً تطهرية للذات، وصوراً مستكرهة للآخر، كان ابن بطوطة قد تخطّى ذلك بممارسة حياة بين أقوام مغايرين له في أشياء كثيرة. إتصف بقدرة هائلة على التكيّف، دون أن يفرّط بمعتقده ولا بتصوراته عن المفاهيم التي يؤمن بها. من الصحيح أن بعضها، بصورة لا واعية كانت تتعرض للتعديل، لكن اليقظة العقائدية لديه، بمعناها العام، ظلّت متحفّزة، ولم يلحق بها خمول ولا يأس.

ينبغي علينا أن نأخذ بالاعتبار أنه قد اخترق ثلاثة عوالم من عوالم القرون الوسطى دون أن يحجم عن طقوسه الدينية والحياتية والفكرية والاجتماعية، وهي: دار الإسلام التي لمس تضاريسها كاملة من الغرب إلى الشرق، ومن الجنوب إلى الشمال، وتجوّل فيها ذهاباً وعودة، ودار الحرب التي بلغ أبعد نقطة فيها، وهي الشرق الأقصى للصين، وبلاد الخطا، بما في ذلك الهند وكل البلاد المجاورة لها من الشرق، وفي البحر عبر سيلان وأندنوسيا وجنوب شرق آسيا، ثم دار الصلح (= العهد) وهي البلاد المزدوجة الانتماء، والمهجّنة من العالمين المذكورين، والتي لها ولاء مشترك للإثنين. وحيثما أقامَ كان يتوافق مع النسيج الثقافي العام، ولا يمكن القول إن التقاليد والأعراف الدينية قد منعته من الاندماج، أو حالت دون ذلك، فقد اتصف بقدرة واضحة على التكيّف، وتخطّي الحبسة الثقافية ـ العقائدية المهيمنة آنذاك.

كان يتعلّم، ويعمل، ويتزوج، ويواصل ترحاله الدائم، ويشارك في الحياة، ولا يبالغ في التوجّس من الآخر، على نحو مفتعل، إلا حينما يشعر بتباين لا يردم بين القيم

التي يؤمن بها، وقيم الآخر. إنه، في هذا، يشبه إلى حد ما ابن فضلان والبيروني، فهؤلاء الثلاثة قد عرفوا الآخر مباشرة.

لم يعتمد كثيراً على المرويات الشفهية التي تختزل الشعوب الأخرى إلى كتل خامدة وضالّة ووثنية وعاصية، وإن كانت رحلته الضخمة تتضمن بعض ذلك، ولم ينظر لكثير من الأمم باعتبارها كتلاً صمّاء لا تاريخ لها، ولا هويات، كما كان شائعاً آنذاك إذ تتبادل الشعوب الصور الاكراهية المبنية على تصورات عقائدية ضيقة. كان ابن بطوطة سفيراً يخفق قلبه بالحب، وعقله بهاجس التعايش، وكان الاختلاف ينعش مخيلته وذاكرته على حدٍّ سواء. وكان حريصاً على تتبع الأشياء حيثما كانت، وكثيراً ما كان ذلك يكلفه جهداً ومشقّة، ويعرّضه لأخطار حقيقية.

إن المعاشرة تكشف عمق التماثل في الهوية البشرية، وهي تحترم في الوقت نفسه الخصوصيات الثقافية، فالتعدد والمغايرة والاختلاف يفضي إلى التنوع الخصب. وبسبب كل هذا جاءت رحلته نصاً ثقافياً غنياً متعدد المستويات ـ كما قلنا ـ فهي مدونة شديدة الثراء في كشف العالم القديم، تتضمن معلومات تاريخية وجغرافية ودينية غزيرة، ويمكن اعتبارها دون تحفّظ أحد المصادر المهمة عن أحوال العالم في ذلك العصر. من وجهة نظرنا، نعتبرها أهم وثيقة أثنوغرافية عن تلك الحقبة؛ ليس لأنها السجل الكبير الذي يضم بين دفتيه صورة الأحداث والأفكار والصراعات، وتقاليد الشعوب، والعقائد الدينية والدنيوية، فحسب، وإنما لأنها لا تأخذ مساراً واحداً في الوصف والحكم، فهي تضع معاً، الأمور في تناقضاتها وتعارضاتها، وتقدح وتمدح، ولكن استناداً إلى أدلّة تتصل برؤية ابن بطوطة، ومعتقده، والنسق الثقافي الذي يغذّي شخصيته.

لقد صدق ابن جُزي مدوّن الرحلة، حينما وصف ابن بطوطة بأنه (السائح الثقة الصدوق، جوّاب الأرض، ومخترق الأقاليم بالطول والعرض) وأنه (طاف الأرض معتبراً، وطوى الأمصار مختبراً، وباحث فرق الأمم، وسَبر سِيَر العرب والعجم) وهو الذي (طوى المشارق إلى مطلع بدرها بالمغرب).

إنه ذلك الرحّالة، المسكون بهواجس التجوال، الذي كان يسابق الشمس في إشراقها، وهي تزيح عن العالم غطاء الظلام، فلا غرابة أن يُسمّى (شمس الدين)، وهو يستكشف بإصراره العجيب بلاداً متعددة الأعراق والأديان والثقافات، ثم يستعيد كل ذلك في رحلة مبهرة وعميقة، تصلح مثالاً ممتازاً للتآلف البشري، ومدونة كبيرة تؤرخ للرغبة الدائمة في البحث والتعلّم.

كشّاف المصادر والمراجع

1. المصادر

الاصطخري، أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الفارسي الكرخي (346= 957)
- المسالك والممالك، ليدن، مطبعة بريل، 1937

ابن بطوطة، أبو عبدالله محمد بن عبدالله (779= 1377)
- رحلة ابن بطوطة، تحقيق عبد الهادي التازي، المغرب، أكاديمية المملكة المغربية، 1997
- رحلة ابن بطوطة، تحقيق كرم البستاني، بيروت، دار صادر

البكري، أبو عبيد عبدالله بن عبد العزيز بن محمد (487= 1094)
- المسالك والممالك، تحقيق أدريان فان ليوفن، أندري فيري، تونس، الدار العربية للكتاب - بيت الحكمة، 1992

البلخي، أبو زيد أحمد بن سهل (322= 932)
- المسالك والممالك، ليدن، بريل، 1937 (ملحق بكتاب الاصطخري: المسالك والممالك)

البيروني، أبو الريحان محمد بن احمد (440= 1048)
- في تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، حيدر آباد، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، 1958

ابن جبير، أبو الحسن محمد بن أحمد الكناني (614= 1217)
- رحلة ابن جبير، بيروت، دار صادر

أبو حامد الغرناطي، محمد بن عبد الرحيم الأندلسي (565= 1170)
- تحفة الألباب ونخبة الاعجاب، تحقيق اسماعيل العربي، بيروت، دار الجيل - المغرب، دار الآفاق الجديدة

أبو حكيمة، راشد بن إسحاق (240= 853)
- ديوان أبي حكيمة، تحقيق محمد حسين الأعرجي، (ألمانيا، كولونيا، دار الجمل، 1997

ابن حوقل، أبو القاسم محمد بن حوقل البغدادي (توفي بعد 367 = بعد 977)
ـ صورة الأرض، بيروت، دار صادر، 1939
ابن خرداذبه، أبو القاسم عبد الله بن أحمد (توفي بين 280 و300= حوالي 892 ـ 913)
ـ المسالك والممالك، بعناية م. ج. دي خويه، ليدن، بريل، 1889
ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد (808= 1406)
ـ مقدمة ابن خلدون، بيروت، مؤسسة الأعلى للمطبوعات.
الرام هرمزي، بزرك بن شهريار (توفي بعد 340= بعد 950)
ـ كتاب عجائب الهند: برّه وبحره وجزايره، تحقيق فان دي ليث، ليدن، بريل، 1883 ـ 1886
ابن رسته، ابو علي أحمد بن عمر (توفي حوالي 300= حوالي912)
ـ كتاب الأعلاق النفيسة، ليدن، بريل، 1893
الزركشي، بدر الدين بن عبد الله (794= 1392)
ـ البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد ابو الفضل إبراهيم، القاهرة، مكتبة دار التراث
ابن سعيد المغربي، علي بن موسى الأندلسي (685= 1286)
ـ كتاب الجغرافيا، تحقيق إسماعيل العربي، بيروت، المكتب التجاري للطباعة والنشر.
السيرافي، أبو زيد (القرن 4 الهجري = العاشر الميلادي)
ـ رحلة السيرافي، تحقيق عبدالله الحبشي، أبو ظبي، المجمّع الثقافي، 1999
الإدريسي، محمد بن محمد الصقلّي (560= 1165)
ـ نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، بيروت، عالم الكتب، 1989
الدمشقي (= شيخ الربوة) محمد بن أبي طالب الأنصاري (727= 1327)
ـ نخبة الدهر في عجائب البر والبحر، بغداد، مكتبة المثنى.
أبو الفداء، إسماعيل بن علي (732= 1331)
ـ تقويم البلدان، اعتنى بتصحيحه جوزيف توسن رينود وماك كوكين ديسلان، باريس، دار الطباعة السلطانية، 1840
ابن فضلان، أحمد بن العباس بن راشد بن حمّاد(عاش في النصف الثاني من القرن 3 الهجري ـ النصف الأول من القرن 4 الهجري= النصف الأول من القرن 9 الميلادي ـ النصف الأول من القرن العاشر الميلادي)
ـ رسالة ابن فضلان، جمع وترجمة وتقديم حيدر محمد غيبة، بيروت، الشركة العالمية للكتاب، 1994

قدامة بن جعفر، أبو الفرج (377= 948)

- نبذ من كتاب الخراج، وصنعة الكتابة، ملحق بكتاب المسالك والممالك، لابن خرداذبه، ليدن، بريل، 1889

القزويني، زكريا بن محمد بن محمود الأنصاري (682= 1283)

- آثار البلاد وأخبار البلاد، بيروت، دار صادر، 1969
- عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات، بيروت، دار الآفاق الجديدة، 1981

المسعودي، علي بن الحسين بن علي (346= 957)

- التنبيه والإشراف، بيروت، دار تحقيق التراث، 1968
- مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، المكتبة التجارية، 1964

المقدسي، شمس الدين أبو عبدالله (حوالي 380= 990)

- أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، تحقيق دي غويه (ليدن)

ابن النديم، أبو الفرج محمد (380= 990)

- الفهرست، تحقيق رضا تجدد، طهران، 1971

الوزّان، الحسن بن محمد الفاسي (المعروف بـ«ليون الإفريقي»)، (956= 1548)

- وصف إفريقيا، ترجمة محمد حجّي ومحمد الأخضر، الرباط، الجمعية المغربية للتأليف والنشر، 1980 ـ 1982

ياقوت الحموي، أبو عبدالله شهاب الدين ياقوت بن عبدالله الرومي (626= 1229)

- معجم البلدان، بيروت، دار صادر

اليعقوبي، أحمد بن إسحاق بن جعفر (بعد 292= بعد 905)

- تاريخ اليعقوبي، بيروت، دار صادر

2. المراجع

إبراهيم (عبدالله)

- الثقافة العربية المرجعيات المستعارة، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1999
- المركزية الغربية، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1997

أرسطو

- السياسة، ترجمة أحمد لطيف السيد، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1979

أركون (محمد)

- الإسلام، أوروبا، الغرب، ترجمة هاشم صالح لندن، دار الساقي، 1995
- نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ترجمة هاشم صالح، لندن، دار الساقي، 1997

أفاية (محمد نور الدين)

- الغرب والمتخيّل، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2000

بادي (برتران)

- الدولة المستورَدة: تغريب النظام السياسي، ترجمة لطيف فرج، القاهرة، دار العالم الثالث، 1996

بارتولد (فاسيلي)

- تركستان من الفتح العربي إلى الغزو المغولي، ترجمة صلاح الدين عثمان هاشم، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1981

بلاشير (ريجيس)

- أبو الطيب المتنبي، ترجمة إبراهيم الكيلاني، دمشق، دار الفكر، 1985

بولو (ماركو)

- رحلات ماركو بولو، ترجمة عبد العزيز جاويد، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1995

بيرك (جاك)

- حينما كنت أعيد قراءةِ القرآن، ترجمة وائل غالي، مجلة القاهرة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة، للكتاب، ع 154 لسنة 1995

تودروف (تزفتيان)

- نحن والآخرون، ترجمة ربى حمود، دمشق، دار المدى، 1998

تورين (آلان)

- نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 1997

جب (= جب)

- دراسات في حضارة الإسلام، ترجمة إحسان عباس وآخرون، بيروت، دار العلم للملايين، 1977

خدوري (مجيد)

- القانون الإسلامي، بيروت الدار المتحدة للنشر، 1975

خصباك (شاكر)

ـ في الجغرافية العربية، بيروت، دار الحداثة، 1988

خصباك (شاكر) وآخرون

ـ موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات، والنشر، 1995

داهل (ستيفن)

ـ الاتصالات التحول الثقافي، مشروع مقدم إلى الجامعة الأوروبية في برشلونة، حزيران 1998 (باللغة الإنجليزية عبر شبكة الإنترنت).

سعيد (إدوارد)

ـ العالم والنص والناقد، ترجمة عبد الكريم محفوض، مجلة الآداب الأجنبية، دمشق، ع101، 2000

شاخت (جوزيف)

ـ الفكر السياسي عند المسلمين، أنظر تراث الإسلام، تصنيف شاخت وبوزوت، ترجمة حسين مؤنس وإحسان صدقي، الكويت، عالم المعرفة، 1978

الطهطاوي (رفاعة رافع)

ـ الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1973 ـ 1974

العظمة (عزيز)

ـ العرب والبرابرة (لندن، رياض الريس للكتب والنشر، 1991

علوي (س. م. ضياء الدين)

ـ الجغرافيا العربية، تعريب وتحقيق عبدالله يوسف الغنيم وطه محمد جاد الكويت، جامعة الكويت، 1980

الفندي (محمد ثابت، مترجم) وآخرون

ـ دائرة المعارف الإسلامية، القاهرة، دار الشعب

فوكوياما (فرنسيس)

ـ نهاية التاريخ، ترجمة حسين الشيخ، بيروت، دار العلوم العربية، 1993

كراتشكوفسكي (اغناطيوس)

ـ تاريخ الأدب الجغرافي العربي، ترجمة صلاح الدين عثمان هاشم، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر

كرامرز (وآخرون)
ـ الجغرافيا عند المسلمين، ترجمة إبراهيم خورشيد وآخرون، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1982
كيليطو (عبد الفتاح)
ـ لسان آدم، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، الدار البيضاء، دار توبقال، 1995
لاتوش (سيرج)
ـ تغريب العالم، ترجمة هاشم صالح، الدار البيضاء، المؤسسة العربية للنشر والإبداع، 1993
لومبار (موريس)
ـ الإسلام في مجده الأول، ترجمة إسماعيل العربي، المغرب، دار الآفاق الجديدة، 1990
لويس (برنارد)
ـ اكتشاف المسلمين لأوروبا ـ ترجمة ماهر عبد القادر
ـ السياسة والحرب، أنظر تراث الإسلام، ترجمة محمد زهير السمهوري، الكويت، عالم المعرفة، 1978
معلوف (أمين)
ـ الهويات القاتلة، ترجمة نهلة بيضون (دمشق، دار الجندي، 1999)
ميكيل (أندريه)
ـ الإسلام وحضارته، ترجمة زينب عبد العزيز بيروت، المكتبة العصرية، 1981
ـ جغرافية دار الإسلام البشرية، ترجمة إبراهيم الخوري، دمشق، وزارة الثقافة، 1985
هابرماس (يورغن)
ـ القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، دمشق، وزارة الثقافة، 1995،
هيغل (فريدريك)
ـ محاضرات في فلسفة التاريخ: العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، دار الثقافة، 1986

المحتويات